دعوى الهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي المعاصر
قراءة في ملف نصر حامد أبو زيد " عرض ونقد "

إعداد

د/ هبة اللّه علي السيد أحمد

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات القاهرة جامعة الأزهر

من ٤٦٧ إلى ٥٦٠

The claim of hermeneutics in contemporary Islamic thought A reading of Nasr Hamid Abu Zaid’s file, ”“View and Criticism

dr/ Heba Allah Ali Elsayed Ahmed
Department of Creed and Philosophy - College of Islamic and Arabic Studies for Girls in Cairo - Al-Azhar University - .Egypt

دعوى الهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في ملف نصر حامد أبو زيد " عرض ونقد "

هبة الله علي السيد أحمد

قسم العقيدة والفلسفة – كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة – جامعة الأزهر – مصر.

البريد الإلكتروني: Hebat-AllahAhmed.57@azhar.edu.eg

الملخص:

يعد مشروع نصر أبو زيد (الهرمنيوطيقي) من أخطر المشروعات الفكرية الداعية إلى أنسنة الدين والثورة على التراث الديني وعلى الثابت الموروث من المبادئ والقيم، ونقد النصوص الدينية وإعادة تأويلها تأويلًا يتفق مع العقل والواقع، وقد حاول نصر أبو زيد تطبيق الهرمنيوطيقا الغربية والتي تسعى إلى تحويل الثيولوجي أي " الإلهي " إلى أنثربولوجي أي " بشري " على النص القرآني من أجل قراءة النص قراءة جديدة أو معاصرة أو تنويرية وإحلال القارئ محل المؤلف وجعله هو المنتج للنص، وهذا المنهج يرتكز على بتر العلاقة بين النص وقائله، وترك المجال متاحًا على مصراعيه أمام القارئ، ليقرأه ويفهمه في كل عصر وظرف بالطريقة التي تنسجم مع أفكاره ومفاهيمه الخاصة به، والتي هي ثمرة ظروفه في عصره الذي يعيش فيه، وذلك بعيدًا عن آية ضوابط لأسلوب الفهم تقيد القارئ بمقصود صاحب النص نفسه، وكانت السمة الرئيسة لهرمنيوطيقة أبو زيد التأويلية هي إنشاء القطيعة الكبرى مع مناهج التأويل التراثي وفهوم السلف الصالح في التفسير، تمهيدًا لنزع القداسة عن القرآن وإنزاعه من ربانيته لذا جاء هذا البحث لوضع منهج التأويل الحداثي عند أبو زيد وركائزه التي اعتمد عليها على ميزان النقد لبيان الأخطاء التي وقع فيها أصحاب القراءة المعاصرة وبيان مدى الفوضوية المطلقة التي تتبناها الهرمنيوطيقا في قراءاتها للنص القرآني وموضع الخلل في هذا المنهج تجنبًا للوقوع في الخطأ في التعامل مع النص القرآني الخالد وللوقوف على خطر هذه الدعوات الفلسفية المعاصرة على الإسلام وعقيدته.

الكلمات المفتاحية :نصر أبو زيد ؛ الهرمنيوطيقا ؛ التأويل ؛ التاريخية.

The Claim Of Hermeneutics In Contemporary Islamic Thought A Reading Of Nasr Hamid Abu Zaid's File, "View And Criticism"

Heba Allah Ali Elsayed Ahmed
Department Of Creed And Philosophy - College Of Islamic And Arabic Studies For Girls In Cairo - Al-Azhar University - Egypt.
Email: Hebat-AllahAhmed.57@azhar.edu.eg

Abstract:

Nasr Abu Zeid's (hermeneutic) project is considered one of the most dangerous intellectual projects calling for the humanization of religion, revolution against the religious heritage and the inherited principles and values, and criticism of religious texts and reinterpretation of them in a manner consistent with reason and reality. Nasr Abu Zeid tried to apply Western hermeneutics, which seeks to transform The theological meaning "divine" to anthropological meaning "human" on the Qur'anic text in order to read the text in a new, contemporary or enlightening way and replace the reader in the place of the author and make him the producer of the text. This approach is based on severing the relationship between the text and its speaker, and leaving the field wide open to the reader. To read and understand it in every era and circumstance in a way that is consistent with his own ideas and concepts, which are the result of his circumstances in the era in which he lives, apart from any controls on the method of understanding that restrict the reader to the intention of the author of the text itself. The main feature of Abu Zayd's hermeneutic method was the establishment of rupture. The major approaches to traditional interpretation and the concept of the righteous predecessors in interpretation, in preparation for stripping the holiness of the Qur'an and stripping it of its godliness. Therefore, this research came to establish the modern interpretation approach according to Abu Zayd and its pillars on which he relied on the scale of criticism in order to point out the errors into which the authors of contemporary reading have fallen and to demonstrate the extent of absolute chaos in which Hermeneutics adopts it in its readings of the Qur'anic text and the flaw in this approach in order to avoid making mistakes in dealing with the eternal Qur'anic text and to identify the danger of these contemporary philosophical calls to Islam and its doctrine.

keywords:Nasr Abu Zeid ; Hermeneutics ; Interpretation; Historical.

المقدّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرع لنا دينًا قويمًا، وهدانا صراطًا مستقيمًا، وقيد له من ينفي عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين والمبعوث رحمة للعالمين سيد الدعاة إلى الله رب العالمين، الذي خاطبه ربه بقوله " وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (الأنعام آية١٥٣).

ثم أما بعد :

فقد احتل التراث الإسلامي حيزًا لا يستهان به من الدراسة والبحث في الفكر الحداثي العربي المعاصر، وخاصة القضايا المتعلقة بالنص القرآني فهمًا وتأويلًا، ونظرًا لتوافد الكثير من النظريات والمناهج والمفاهيم الغربية التي استهوت بشعارتها البراقة وطابعها التجديدي الكثير من المفكرين المسلمين فصاروا يدافعون عنها ويناصرونها ويعملون على نشرها من خلال توظيفها في قراءة الموروث الإسلامي (قرآنا وسنة)، ومن بين هذه المناهج الهرمنيوطيقا (التأويل) الذي يسعى إلى تحويل الثيولوجي " أي الإلهي " إلى أنثربولوجي " أي بشري " وأصبح هذا المصطلح علما في عصري النهضة والاصلاح الديني لمواجهة السلطة الدينية والمتمثلة في الكنيسة التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة واضطهاد كل من ترى أنه يطرح تصورات أو يتوصل إلى نتائج علمية تخالف تأويليها للنصوص الدينية.

وقد طبق هذا المصطلح في أوروبا وتم من خلاله قراءة التوراة والإنجيل لتأتي الدعوة إلى تطبيقه في قراءة التراث الإسلامي من قبل المفكرين العرب المعاصرين.

وكان من رواد القراءة الحداثية للنصوص الدينية المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي عمد إلى استيراد هذا المنهج الهرمنيوطيقي الغربي، ودعا إلى ضرورة إعادة قراءة النص الديني وفق ضوابط الهرمنيوطيقا الغربية، وبذل جهدًا واضحًا في محاولات إلباسه الطابع الإسلامي العربي، فكان من أبرز الحداثيين العرب جرأة في التعاطي مع النص من حيث كونه نتاجا للظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشكل في نطاقها، أي النظر إلى النص القرآني باعتباره ظاهرة تاريخية ومنتج ثقافي مرتبط بالزمان الذي حدث فيه والتعامل معه على أساس التموضع البشري والثقافي ومن ثم إزالة عائق قدسية النص، وإزالة أي ثابت يمنع من حرية فهم النص، بحجة تخليص النص من الأشكال السلطوية والحدود التي فرضتها الأيدلوجية والمذهبية على مدار التاريخ الإسلامي، زاعما خلو الفكر الإسلامي من مناهج وقوانين للتعامل مع النص تسع التعددية المنهجية

وغيرها، الأمر الذي جعل من تعاطي المصطلح واقعا معرفيا لا يمكن تغافله أو إنكاره لذا جاء هذا البحث الموسوم بـ " دعوى الهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في ملف نصر حامد أبو زيد " عرض ونقد".

للتعرف على هذا المفهوم، وبيان مدى تطبيق نصر أبو زيد لهذا المنهج على النص القرآني والمسائل العقدية باعتباره المنهج الكفيل بالقراءة المعاصرة للقرآن الكريم – كما يزعم – وأهم المرتكزات التي بنى عليها تأويليته للنص القرآني، والمزالق التي وقع فيها بالبعد عن المنهج العلمي المنضبط في التعامل مع النصوص الذي أسس قواعده ووضع أصوله أصوليو الإسلام ومفسروه، ومدى ملائمة هذا المنهج الهرمنيوطيقي أو عدم ملائمته لمقاربة النص القرآني من حيث هو نص له منطقه الخصوصي، وسماته الفارقة.

منهج البحث : يقوم هذا البحث على دراسات تحليلية ذات طابع نقدي بغية أن تتضح لنا آفاق هذا المشروع الهرمنيوطيقي لنصر حامد أبو زيد، ومدى نجاحه أو إخفاقه في رحاب أسس الثقافة الإسلامية والأحكام الشرعية.

خطة البحث : وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة : ففيها التعريف بالبحث وأهدافه، وإشكاليته والمنهج المتبع فيه، أما مباحثه فعلى النحو التالي :

المبحث الأول : التعريف بنصر حامد أبو زيد ونشأته الفكرية

المبحث الثاني : في حدود المفهوم الهرمنيوطيقي وجذوره التاريخية

المطلب الأول : الهرمنيوطيقا المصطلح مفهومه ونشأته وتطوره عبر العصور الإنسانية

أولًا : حدود المفهوم في الأصل الإغريقي اليوناني

ثانيًا : حدود المفهوم وطبيعة علاقته بالنص الديني في العصور الوسطى

ثالثًا : حدود المفهوم في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة

- مشروع فريدريك شلاير ماخر والهرمنيوطيقا العامة
- الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية عند ويلهلم ديلثي
- مارتن هيدغر والهرمنيوطيقا كأساس لفهم الوجود
- هانس غادامير وتأسيس نسبية الفهم
- مدى تأثر نصر أبو زيد بهرمنيوطيقة هانس غادامير
- بول ريكور والهرمنيوطيقا الخاصة
- تعقيب

المطلب الثاني : الأسس التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا

١- موت المؤلف وخرافة القصدية

٢- إساءة القراءة

٣- انعدام القراءة البريئة

المبحث الأول
التعريف بنصر حامد أبو زيد ونشأته الفكرية

هو مفكر مصري معاصر وباحث جامعي، ولـد بمدينـة طنطـا محافظـة الغربية في العاشر من يوليو لعام ١٩٤٣م، ونشأ في أسرة ريفيـة بسـيطة، بـدأ تعليمه بحفظ القرآن الكريم ثم التحق بالمدرسة الإعدادية ثم الثانوية، وفي الخامسة والعشرين من عمره التحق بجامعة القاهرة ليحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب عام ١٩٧٢م، ثم حصل على الماجستير من الكليـة نفسها وكانت أطروحته على مستوى الماجستير تحت عنوان " قضية المجـاز فـي القرآن عند المعتزلة " وفي عام ١٩٨١م حصل على الدكتوراه وكانـت أطروحتـه تحت عنوان " فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي "، كرس أبو زيد جهوده العلمية في التأصيل لنظرية التأويل، وإعادة قراءة النصوص الدينيـة، إلى جانب الممارسة التطبيقية لذلك، وهذا الاهتمام المتواصل من نصر حامـد أبـو زيد ظل يتزايد في دعم هذا التوجه التأويلي، حتى اصـطبغ مشـروعه بـالتنظير للتأويل مع الممارسة العملية له إلى جانب نقد المخالفين له من هذه الناحيـة ممـا سماه بـ " نقد الخطاب الديني " [١].

ويعد مشروع نصر حامد أبو زيد " إعادة قراءة الخطـاب الـديني قـراءة تاريخية " أحد المشروعات [٢] التنويرية التي ظهرت على الساحة الفكرية والنقدية العربية في السبعينات والتي تطالب بضرورة مراجعة العقـل العربـي الإسـلامي لمسلماته، من أجل الخروج مما أصاب الأمة الإسلامية من انكسـارات وإخفقـات وانطواء على الذات.

وهو ككثير من الذين يستلهمون الماركسية والمنهج المادي فـي النظـر والتفسير والتحليل، وكمعظم الشيوعين العرب بعد سقوط المشـروعين السياسـي والاجتماعي للماركسية قد كرسوا جهدهم للكتابة في الإسلاميات أو عن الإسلاميين كجزء من الجبهة العريضة التي تتصدى لنمو الظاهرة الإسلامية المعاصرة [٣].

١- انظر الخطاب والتأويل نصر حامد أبو زيد من ص ٢١٥ : ٢٢٢ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية د/ خالد بن عبد العزيز السيف ص٢٠٠ مركز التأصيل للدراسات والبحوث الطبعة الثالثة ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م.

٢- من هذه المشاريع مشروع " نقد العقل العربي " للجابري، ومشروع " نقد العقل الإسلامي " لمحمد أركون، ومشروع " من العقيدة إلى الثورة " لحسن حنفي.

٣- التفسير الماركسي للإسلام د/ محمد عمارة ص١٠٦ الناشر دار الشروق القاهرة طبعة عام ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.

فاز الدكتور أبو زيد بجائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر تقديرًا لاجتهاداته العلمية المتنوعة إذ أنه يكتب في الفكر واللاهوت وفلسفة النقد الأدبي والسيميولوجيا – وتيمنا باسم الفيلسوف ابن رشد الذي أصبح بفلسفته جسرًا ممتدًا بين الثقافات.

أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينات من القرن الماضي واتهم بالردة والإلحاد، وحكمت محكمة مصرية بالتفريق بينه وبين زوجته قسرًا عملًا بمبدأ الحسبة الذي أقره الفقه الحنفي المعمول به في محكمة الأحوال الشخصية في مصر، على أساس " أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم " وبعد صدور حكم التكفير ضده اضطر للسفر إلى هولندا والإقامة فيها، ثم عاد إلى مصر مرة أخرى قبل أسبوعين من وفاته.

<u>أهم مؤلفاته :</u>

١– مفهوم النص دراسة في علوم القرآن وهو أكبر كتبه حجمًا وأكثرها إثارة للجدل والذي استغرق في الإعداد له أكثر من خمس سنوات كما ذكر أبو زيد نفسه [١].
٢– النص، السلطة، الحقيقة.
٣– إشكاليات القراءة وآليات التأويل.
٤– نقد الخطاب الديني.
٥– الاتجاه العقلي في التفسير.
٦– الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية.
٧– التفكير في زمن التكفير.
٨– القول المفيد في قضية أبو زيد.
٩– هكذا تكلم ابن عربي.

وهناك مؤلفات أخرى لأبي زيد غير ما ذكر لكنها تدور في فلك المشروع التأويلي الذي نذر أبو زيد نفسه له والذي يطمح به إلى طرح قراءة جديدة للإسلام بتأويل النصوص الدينية وفق المناهج الغربية [٢].

فكانت البداية الحقيقية لتجديد آليات القراءة تعود إلى سنة ١٩٨٢م وهي السنة التى نشرت فيها الطبعة الأولى من كتابه" الاتجاه العقلي في التفسير :دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "وذلك بغرض إبراز أهم الركائز التى تؤكد على دور المؤول في تأويل النص وإعادة إنتاج دلالاته، ونجد من بين هذه الركائز التأويل العقلي للنص وثنائية المحكم والمتشابه ومفهوم المجاز كما هو

١– انظر مقدمة كتابه مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٦ المركز الثقافي العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى ٢٠١٤م.
٢– ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٢٠٣.

مطروح في آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥ه)، ومن بين المرجعيات أو النصوص القارئة- بمفهوم النقد المعاصر – التي اعتمدها أبو زيد في هذه الدراسة نجد مفهوم " الدائرة الهرمنيوطيقية "le cercle hermeneutique ومفهوم " المسافة الزمنية " بين القارئ والمقروء، وقد وظفها في سبر أقاليم معرفية عديدة كمفهوم التأويل والمجاز.

وفاته :

توفي الدكتور نصر حامد أبو زيد في يوليو عام ٢٠١٠م بعد إصابته بفيروس غير معروف فقَّد معه الوعي أيامًا قبل وفاته عن عمر ناهز السابعة والستين عامًا وتم دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا [1].

١- انظر وقفات مع وفاة نصر حامد أبو زيد د/ عبد الرحمن الشهري مقال منشور عام ١٤٣١ه ٢٠١٠م، وفاة الكاتب المصري نصر أبو زيد مقال بجريدة الدستور الأردنية ٢٠١٠/٧/٦م، الخطاب والتأويل ص٢١٣ : ٢٢٢، هكذا تكلم ابن عربي نصر أبو زيد ص٧ : ١١ الطبعة الثانية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ٢٠٠٤م بيروت.

المبحث الثاني
" في حدود المفهوم الهرمنيوطيقي وجذوره التاريخية "

المطلب الأول :
الهرمنيوطيقا المصطلح مفهومه ونشأته وتطوره عبر العصور الإنسانية

هناك عدة تعريفات مختلفة للهرمنيوطيقا يشير كل تعريف من هذه التعريفات إلى لحظة هامة من لحظات التأويل أو مدخل إلى مشكلات التأويل، وفيما يلي عرض للمسار التطوري الذي مر به المفهوم الهرمنيوطيقي منذ البداية وحتى العصر الحديث والمعاصر من خلال نماذج ممثلة من تاريخ الفكر الفلسفي.

أولًا : حدود المفهوم في الأصل الأغريقي اليوناني :

يعود مصطلح الهرمنيوطيقا **Hermeunitics** أو علم التأويل – كما يصفه البعض – إلى الأصل الاشتقاقي اليوناني **Hermeneuein** ويعني التعبير **Express**، والشرح **Explain**، والترجمة **Translation**، والتأويل **Interpret** ومنه الاسم هيرمينيا **Hermeneia** بمعنى التفسير والتأويل **Interpretation** [(١)].

وقيل أنه مشتق من " هرمس " **Hermes** وهو رسول الآلهة عند اليونان ومفسر الوحي الإلهي إلى البشر، وكان بحكم وظيفته التي تتموقع بين الآلهة والبشر على علم ومعرفة بلغة الآلهة ويستوعب ما يجول في خاطرها، ثم ينقلها من زيوس كبير الآلهة وينزل بها إلى البشر، وهو إذ يقوم بهذا كان عليه العبور من عالم الآلهة الخالدة إلى عالم البشر الفانيين، أي من عالم تفكير الآلهة إلى عالم تفكير البشر، أي يعمل على إلباس الكلام الإلهي حلة بشرية متجاوزًا الفاصل الانطولوجي بين وجودين مختلفين [(٢)].

فاسم هرمس مرتبط بوظيفة محددة، هي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها وتجسير الفجوة بين العالمين (الإلهي والبشري) والقيام بعملية تحويل ما هو خارج الفهم إلى مجال الفهم،

١- انظر فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر عادل مصطفى ص١٥، الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٨م، الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة صفدر إلهي راد ص١٣ تعريب حسنين الجمال المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية طبعة عام ١٤٤٠ه ٢٠١٩م، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكو، الزهر عقيبي ص١٨، ١٩ منشورات الاختلاف الطبعة الأولى ٢٠١٢م.

٢- انظر الهرمنيوطيقا، المصطلح والتاريخ منى طلبه ضمن دراسات الهرمنيوطيقا مجلة أوراق فلسفية العدد ١٠ عام ٢٠٠٤م ص١٢٨، دايفيد جاسبر مقدمة في الهرمنيوطيقا ص٢١ ترجمة وجيه قانصو منشورات الاختلاف بيروت، الجزائر الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

ولديه القدرة على صياغة كلمات مفهومة تعمل على إزاحة الغموض القـابع وراء القدرة البشرية على التعبير.

ويعد أرسطو أول من وظف مصطلح هرمنيوطيقا حيث كان أحد عنـاوين كتبه Perihermeneias أي عن الهرمنيوطيقا وموضوعه هو منطـق القضـايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عـن خصائص الأشياء [١].

كما أطلق أفلاطون ٤٢٧-٣٤٧ ق.م على الشعراء اسم Hermenes أي رسل ومترجمين الآلهة.

إذن الهرمنيوطيقا في الاستخدام اليوناني أخذت معنى الإفهام الذي يتم عبر وسيط اللغة كما كان يفعل هرمس.

فالفعل اليوناني hermeneia الذي يعني تفسير، تأويل رسما منذ البدايـة نطاق المعنى الذي ستتخذه الهرمنيوطيقا فيما بعد.

ثانيًا : حدود المفهوم وطبيعة علاقته بالنص الديني في العصور الوسطى :

أما في القرون الوسطى فقد استعمل المفهوم للتعبير عن معنـى التفسـير والتأويل المرتبطين بالكتاب المقدس، إذ يحيل على جملة من المبـادئ والقواعـد التي يتعين أن ينضبط لها المفسر لأجل الوصول إلى معنى النص الديني.

ويؤيد ذلك نصر أبو زيد إذ يرى أن المقصود بالهرمنيوطيقا تلك العلاقـة التي تربط المفسر بالنص أو دور المتلقي في النص، أو علاقـة القـارئ بـالنص فيقول : " هي مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسـر لفهـم النص الديني " [٢].

وتبعًا لهذا فإن مصطلح الهرمنيوطيقا " يشير في الدراسات اللاهوتية إلـى ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعنى بتأويل النصوص الدينية، بطريقة خيالية ورمزية تبتعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشـاف المعـاني الحقيقيـة والخفية للنصوص المقدسة " وخاصة الإنجيـل " والقواعـد التـي تحكـم التفـرد المشروع للنص المقدس " [٣].

ويمكن القول أن النشأة الحقيقية للمفهوم كانت تحديدًا في عصر النهضـة الأوربية، حيث نهضة الإصلاح الديني في القرنين السادس والسابع عشر الميلادي

١- انظر المعجم الفلسفي مراد وهبة مادة الهرمنيوطيقا ص٦٦٥ دار قباء الحديثة للبشر والتوزيع القاهرة.

٢- إشكاليات القراءة وآليات التأويل نصر حامد أبو زيد ص ١٣ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الرابعة ١٩٩٦م.

٣- انظر موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية د. عبد الوهاب المسيري ج١ ص٨٨ الطبعة الأولى ١٩٩٩م دار الشروق القاهرة، الخطاب والتأويل نصر حامد أبو زيد ص١٧٣ الناشر المركز الثقافي العربي بيروت الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م.

على يد مارتن لوتر*، وانتشار الفكر البروتستانتي الذي أدى إلى قطع علاقة المسيحيين بالكنيسة الكاثولكية في روما – والتي زعمت أن لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدسة، والتي كانت حاجزًا بين النص الإلهي وبين الإنسان الموجه إليه هذا النص – ومن ثم القضاء على مرجعية تلك الكنيسة في تفسير النصوص المقدسة، وبذلك شعر البروتستانت بالحاجة الملحة لوضع قواعد ومنهج لتفسير الكتاب المقدس، وكان هذا الاحتياج هو السبب الرئيس لهذا الاتجاه في المعرفة، والذي يتكفل بمهمة القيام بطرح منهج ومنطق لتفسير الكتاب المقدس، وقد صدر أول كتاب يحمل اسم الهرمنيوطيقا عام ١٦٥٤م لمؤلفه دان هاور Dann Hawer وعنوانه باللغة اللاتينية "Hermuntica Sacrasive Methodus Exponendarum" أي التفسير المقدس أو منهج شرح النصوص المقدسة [١].

وهكذا تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنص المقدس في ظروف خاصة، ومن ثم تحولت كنظرية بديلة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، وقد اتسع مفهوم المصطلح خلال القرن الثامن عشر والقرن العشرين في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا تشمل كافة العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثربولوجية، والقضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخيًا، أم دينيًا [٢].

ثالثًا : حدود المفهوم في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة :

أخذ مفهوم الهرمنيوطيقا في الأزمنة الحديثة أشكالًا مختلفة بعد أن كان يحمل في البداية مفهوم علم تأويل وتفسير النص، ومن المشاريع التي تشكل على ضوئها مفهوم الهرمنيوطيقا وتخصَب بدءً من الفلسفة الحديثة إلى اليوم.

---

* مارتن لوثر : مصلح ديني مسيحي شهير ولد في شمال ألمانيا عام ١٤٨٣م وفي عام ١٥٠٧م رُسم قسيسًا، وقام بتدريس الفلسفة في جامعة فتن برج، هاجم نظام البابوية بشكل عام وكان لثورته قبول واسع ومن آرائه أنه لا وسيط بين الله والإنسان توفي عام ١٥٤٦م انظر موسوعة الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي ج٢ ص٣٦٣ – ٣٦٧.

١- انظر إشكاليات القراءة المعاصرة ص١٥، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم منى طلبه ص١٣٣.

٢- انظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٣، المعجم الفلسفي مراد وهبة ص٦٦٤.

مشروع فريدريك شلايرماخر * والهرمنيوطيقا العامة :

اكتسبت الهرمنيوطيقا أهمية خاصة في أبحاث عالم اللاهوت الألماني فريدريك شلايرماخر Schleir Macher (١٧٦٨ – ١٨٣٤م) مؤسس الهرمنيوطيقا في العصر الحديث، والذي كان له بالغ الأثر في مسألة فهم النص حيث أخرج فن تأويل الكتاب المقدس " الهرمنيوطيقا " من دائرة الاستخدام اللاهوتي أو النصوص الإغريقية القديمة ليكون علمًا مستقلًا لفهم سائر النصوص.

وبذلك أسفرت قراءته النقدية للهرمنيوطيقا اللاهوتية عن إحداث قطيعة إبسيتمولوجية بين التأويلية القديمة في نسختها اللاهوتية والتأويلية الجديدة بإخراج التأويل إلى الدائرة العلمية التي تتأسس على قواعد مضبوطة تكسبها صفة المنهجية " فكان صنيعه تحولًا متميزًا في مسار النظرية التأويلية تمثل في نقله الاهتمام من تفسير النصوص بحثا عن المعنى إلى التركيز على عملية الفهم في حد ذاتها والبحث عن القواعد والشروط التي يتم تحقيق هذا الفهم في النصوص" [١].

وقد تميزت هرمنيوطيقا شلاير ماخر بطابعها النقدي والرومانسي في الآن ذاته، يتمثل الطابع النقدي في إيجاد لحظة لمقاومة سؤ الفهم، ونقصد بذلك سوء فهم النصوص التي طالها الزمن بالتقادم فأصبحت تمثل إشكالًا من حيث غموض مفرداتها وإبهام معانيها، وأما الطابع الرومانسي فهو يتمثل في " فهم الكاتب كما فهم نفسه أو ربما أحسن " [٢].

وقد جعل شلاير ماخر نقطة البداية في فلسفة الهرمنيوطيقا سؤالًا عامًا هو : كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول سواء كان قولًا منطوقًا أم مكتوبًا ؟ ثم يجيب عن هذا التساؤل بأن الهرمنيوطيقا هي " علم الفهم " أو " فن الفهم " ثم يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم، فجعل قاعدة سوء الفهم

---

* شلاير ماخر : فيلسوف ألماني لاهوتي، لكنه كان واعظًا أكثر منه فيلسوفًا عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر في برلين وفي أثناء إقامته في برلين عام ١٧٩٧م اتصل بالجماعة الرومانسية، ثم درس اللاهوت في عدة جامعات كان همه الأول التوفيق بين الدين والثقافة لكنه رفض التقيد بالعقائد على النحو الأرثوذكسي، كي يفتش وراء الأقوال عن جوهر الله والمسيح والإيمان، ومن مؤلفاته : الإيمان المسيحي، الجدل، ومناجاة النفس انظر موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب روني إيلي ألفا ٢ / ٢١ : ٢٤دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤١٢ه ١٩٩٢م، تاريخ الفلسفة إميل برهييه ترجمة جورج طرابيش ج٦ ص٢٧٤، ٢٧٥ دار الطليعة الطبعة الأولى ١٩٨٥م بيروت.

١- تأويلية الشعر العربي نحو نظرية في الشعرية يوسف محمد اسكندر ص٦ جامعة بغداد ٢٠٠٥م.

٢- بول ريكو : من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ترجمة حسن برادة، حسان بورقيه ص٦١ طبعة عام ٢٠٠١م عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية الهرم.

المبدأ الذي ينطلق منه المفسر أو المؤول لفهم النص بغية الوصول إلى الفهم الصحيح [١].

لذا سعى شلاير ماخر إلى إقامة قواعد تعصمنا من سوء الفهم من خلال تصوره لجانبي النص " اللغوي والنفسي " حيث يتعاونا من أجل ردم الهوة التاريخية أو المسافة الزمنية التي جعلت من النص عرضة لسوء الفهم.

إذن ينبغي في هرمنيوطيقا شلاير ماخر التمييز بين مجال اللغة ومجال الفكر، أما اللغة فيقصد بها إدراك معنى النص انطلاقًا من اللغة ومن الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية والثقافية التي عاشها مؤلف النص وساهمت في تشكيل تفكيره وآرائه، أما مجال الفكر فيعني المجال التقني السيكولوجي [٢] وهو النظر إلى المؤلف ومحاولة معايشته والوصول إلى مقاصده من النص إلى جانب الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف، وفي هذا السياق يقول شلاير ماخر : " هناك في كل فهم لحظتان : فهم للحديث بوصفه شيئًا مستمدًا من اللغة، وفهم بوصفه " واقعة " في تفكير المتحدث " [٣].

وعلى هذا فالفهم عند شلاير ماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، وأنه يجب على المفسر أن يحاول معايشة تجربة المؤلف والظروف التي صدر فيها النص حتى يتجنب سوء الفهم.

إذن من خلال التأمل في منهج شلاير ماخر نجد اختلاف منهجيته في تأويل النص عن سابقيه، لأنه اعتمدا إدراك المنهج النفسي للمؤلف ابتداءً ولم يغفل عن الجانب الموضوعي اللغوي، فكلا الجانبين بنظره، صالح كنقطة بداية لفهم النص، ويجب على القارئ أن يكون ذا موهبة وقدرة تنبؤية تمكنه من فهم النص [٤].

وتعد لحظة شلاير ماخر بالنسبة للهرمنيوطيقا الحديثة من أهم المراحل التاريخية بالنسبة للسانيات الحديثة إذ معه استطاعت الهرمنيوطيقا أن تحدد موضوعها وأدواتها وغاياتها [٥] فعلى يديه ولدت الهرمنيوطيقا بوصفها ميدانًا جديدًا وبوصفها نظرية متكاملة لفهم النصوص تبحث في القواعد العامة التي تجعل

١- انظر فهم الفهم ص٥٦، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية د/ خالد عبد العزيز السيف ص٨٦ الطبعة الثالثة ١٤٣٦ه ٢٠١٥م مركز التأصيل للدراسات والبحوث، إشكاليات القراءة ص٤٤.

٢- السيكولوجية : تعني دراسة الظواهر النفسية كالانفعالات والعواطف والنزعات والاستجابة للأحاسيس وغيرها والقوانين التي تحكم ذلك، انظر المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية ص٩٩، موسوعة لالاند الفلسفية ج٢ ص١٠٧٠.

٣- فهم الفهم عادل مصطفى ص١٠٤.

٤- العلمانيون والقرآن الكريم أحمد إدريس الطعان ص٦٧٨.

٥- مفهوم الهرمنيوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية الحبيب بو عبد الله ص١٦٨.

من الفهم فنًا وعلمًا ممكنًا، فنظريته تعد حجر الرحى لكل ما جاء بعدها من النظريات الحديثة المعاصرة.

موقف نصر أبو زيد من هرمنيوطيقة شلايرماخر :

يرى أبو زيد أن الهرمنيوطيقا أو التأويلية عند شلاير ماخر تهدف إلى إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص، فالتفسير يستهدف إعادة معايشة ما عايشه المؤلف، فالفهم هو فن إعادة التفكير، كما يرى أن القصد من الدائرة التأويلية هو أن فهم العناصر الجزئية للنص لا يحدث إلا بعد فهم كليته، ولفهم كليته لابد من فهم العناصر الجزئية المكونة له، ومن ثم فإن نصر أبو زيد يرى أن شلاير ماخر هو أبو التأويلية الحديثة بلا منازع [١].

وعلى الرغم من ذلك إلا أنه كر على هرمنيوطيقة شلاير ماخر بقوله : " إنه يحاول أن يتجنب سوء الفهم المبدئي في أي عملية تفسير، ولكنه في هذه المحاولة لتجنب سوء الفهم يطالب المفسر أولًا أن يساوي نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي الموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص ورغم استحالة هذه المساواة من الوجهة المعرفية فإن شلاير ماخر يعتبرها الأساس الهام للفهم الصحيح " [٢].

الهرمنيوطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية عند ويلهلميلثي * :

أسهم الفيلسوف الألماني ويلهلم ديلثي Dilthey Wilhelm (١٨٣٣-١٩١١م) إسهامًا كبيرًا في توسيع نطاق الهرمنيوطيقا وذلك بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية.

وقد أحيا ديلثي الفكرة التأويلية من جديد للنص المقدس عن طريق المنهج التجريبي وكان تفكيره التأويلي المبكر قريبًا من النزعة السيكولوجية عند شلاير ماخر، إلا أن ديلثي سرعان ما تخلص من هذه النزعة بعد جهد وعبر تطور فكري تدريجي، لكي يصل إلى تصور للتأويل على أنه منصب على التعبير عن " الخبرة المعاشة " ودون إحالة إلى مؤلفه.

وبذلك أضاف إلى البعدين اللغوي والنفسي اللذين أكد عليهما شلاير ماخر بعدًا ثالثًا هو التجربة التي يعيشها متلقي النص ليكون شريكًا للقائل [١].

١- إشكاليات القراءة ص٢٢.

٢- إشكاليات القراءة ص٢٣.

* ويلهلم ديلثي : فيلسوف ومؤرخ ألماني، كان أبوه قسيسًا على مذهب الكنيسة البروتستانية، ومن أهم أفكاره نقد العقل التاريخي في العلوم الروحية، تاريخية الإنسان، ومن أهم مؤلفاته " مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية " و" عالم الروح " انظر موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج١ ص٤٧٥، ٤٧٦، وانظر موسوعة أعلام الفلاسفة روني إيلي ألفا ج١ ص٤٥٥.

وتجدر الإشارة إلى أن ديلثي قد اهتم بذات القارئ أو المؤول، لأن عملية الفهم لديه تقوم على نوع من الحوار بين ذات القارئ وذات المؤلف، ولكي يفهم القارئ المؤلف فعليه أن يقوم بإسقاط التجربة الحياتية التي يعيشها على النص الذي يريد فهمه، والقارئ لديه لا يستطيع أن يفهم مقصود المؤلف ما لم يقارب بين تجربته الشخصية وبين تجربة المؤلف، كما أن الإنسان لا يعرف في شخص ما شعورًا معينًا ما لم يعش هو هذا الشعور ويجربه [٢].

إن مهمة الهرمنيوطيقا لدى ديلثي ليست إعادة بناء تجربة النص بل إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها " تحويل الذات إلى الغير ومشاركة الآخر في تجربته "، لأن غاية الفهم أو التأويل لدى ديلثي " هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه، وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي " [٣].

لقد خلص ديلثي في نظريته إلى أن فهم النص منوط بالتجاذب الحيوي بين أفق النص بوصفه عصارة لتجارب الحياة، ومستودعًا لقيم التعايش، وأفق المؤوَل الذي ينفتح على تجارب شتى، ويتفاعل معها، ويستمد منها، فيغتني رصيده الحياتي، وتتسع مداركه الفكرية، ويصبح مع تراخي الزمن قارئًا ماهرًا ريَان المعارف، قادرًا على إثراء حمولات النص، وتوليد دلالاته [٤].

ومما يلفت الانتباه أن ديلثي بهذا يكون قد ضحى بذاتية المبدع من أجل يدمج بين تجربته وتجربة القارئ، ولا شك أن هذا بدوره يؤدي إلى نسيان المقصود الأول للنص ويجعل القارئ من خلال التعايش التخيلي للنص يملي على النص ما ليس فيه.

موقف أبو زيد من هرمنيوطيقة ديلثي :

ذهب أبو زيد إلى أن ديلثي يرى أن عملية التعايش شرط أساس لعلمية الفهم، وأنه يمكن تحقيقها بسهولة ويسر، لأن كل شخص يملك بناء عقليا يشبه بناء الآخر، كما أن الخبرات الفعلية الموجودة عند شخص ما بالفعل موجودة عند الآخر بالقوة، وعن طريق هذا التعايش مع تجربة المؤلف يمكن فهم أفكاره

١- انظر فهم الفهم ص٨٧، ٨٩.

٢- انظر إشكاليات القراءة ص٢٦، ٢٧.

٣- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة عبد الكريم شرفي ص٣٣ منشورات الاختلاف الجزائر الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

٤- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر " مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني " قطب الريسوني ص٢٥٩، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

وانفعالاته عن طريق إعادة تأليفها بالاستعانة بما هو عندنا بالقوى من هذه الأفكار والانفعالات [١].

فالهرمنيوطيقا تروم من المتلقي " الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه " [٢] أي إن ديلثي هو الآخر ابتعد عن جوهر التأويل في ذاته فلم يهتم بعملية فهم الدلالات النصية وتأويلها في ذاتها بل ربطها بنفسية منتجها وبإعادة إنتاج تجربته كما عاشها بجميع تأثيراتها.

ولا يمكن الكشف عن مضامين النصوص والأقوال إلا من خلال استحضار الزمان أو التاريخ المحيط بها ويمكن القول أن ديلثي قد حدد مشروع الهرمنيوطيقا العامة وخطا بها خطوات كبيرة إلى الأمام، لقد وضعها في أفق " التاريخية " التي أحرزت فيه تطورًا هامًا فيما بعد، لقد أرس الأسس لتفكير هيدجر في زمانية الفهم الذاتي، ومن الممكن أن نعد ويلهلم ديلثي بحق أبا " الإشكالية التأويلية المعاصرة " [٣].

مارتن هيدغر* والهرمنيوطيقا كأساس لفهم الوجود :

أقام الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر **Martin Heidgger** (١٨٨٩-١٩٧٦م) الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، حيث فضل هيدغر استخدام لفظ **Hermeneutics** على بدائلها الأخرى مثل **Interpetation**، لأن مشروع هيدغر ينطوي على محاولة لاستعادة فهم الوجود واسترداد الوعي به، ومن هنا فالهرمنيوطيقا معنية بفك رموز الأقوال التي تنتمي إلى زمان ومكان ولغة أخرى، دون أن يفرض عليها الإنسان مقولاته **Categories** [٤] هو أو تصنيفاته الذهنية.

فالبناء الفلسفي لوجودية هيدغر يرتكز على إدراك الوجود من خلال إدراك الوجود الإنساني، الذي يتميز عن بقية الموجودات بحالة الوعي الوجودي وبحسب

١- انظر إشكاليات القراءة ص٢٧.

٢- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة عبد الكريم شرفي ص٣٣.

٣- فهم الفهم ص٨٩.

* مارتن هيدغر فيلسوف ألماني تميز بتأثره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمها الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة، ويعتبر هيدغر أحد أكبر الفلاسفة الوجوديين على مر التاريخ بل بعضهم يرى أنه المؤسس الحقيقي للوجودية انظر المعجم الفلسفي مصطفى حسيبة ص٥٥٧ الناشر دار أسامة الأدرن – عمان الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، موسوعة الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي ج٢ ص٥٩٧ الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٤- المقولة هي المحمول وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بالموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة وهي الجوهر، الإضافة، الكم، الكيف، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال انظر المعجم الفلسفي جميل صليبا مادة المقولة ج٢ ص٤١٠، ٤١١ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢م.

تعبير هيدغر " هي كائنات تمتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك، وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده " [١].

واللحظة التي يكون فيها الكلام عن الوعي والفهم هي نفسها اللحظة التي يكون الحديث فيها عن الهرمنيوطيقا، ومن هنا يكون هيدغر قد أسس نظامًا فلسفيًا للفهم من خلال فلسفته الوجودية.

فهيدغر أراد تأويل يتخطى التصورات السائدة، تأويل يقوم بـــ " تحويل الفكر " ومن هنا فضل هيدغر لفظ **Hermeneutics** على **Interpretation**، لأنه يشير إلى تفسير نصوص قديمة من لغة لأخرى، فهي تتصل بشيء مختلف ولكنه قابل للفهم " [٢].

فإذا كان ديلثي يسعى إلى تحقيق فهم أفضل " للآخر" (المؤلف) عن طريق الانتقال في ذاتيته وعيش تجربته مرة أخرى، فإن هيدغر يسعى إلى تأسيس عوالم للفهم عن طريق ربطه بمسألة الوجود وبالتالي إفراغه من طابعه النفسي، لقد اختلفت رؤية هيدغر إلى الموضوع بحيث تحول مشكل الفهم عنده من مشكل المنهج إلى مشكل الكينونة؛ أي من البعد الابستمولوجي " المعرفي " إلى المستوى الأنطولوجي " الوجود " فهدف هيدغر الانتقال من الفهم باعتباره شكلًا من أشكال المعرفة إلى الفهم باعتباره شكلًا من أشكال الوجود.

ويؤكد هيدغر على أن الفهم تاريخي وآني في نفس الوقت، بمعنى أنه ليس فهمًا ثابتًا، لأن الفهم مرتبط بالوجود الإنساني، وبما أن الوجود الإنساني وكينونته متغيرة ففهمه وتفسيره متغير، لأنه متشكل من تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان [٣].

فالهرمنيوطيقا في حيز اعتقاد هيدغر هي نظرية الفهم إلا أن هذا الفهم له معنى خاص عنده، فهو ليس مجرد بنية معرفية أو منهجية تكون أساس للعلوم الإنسانية – كما عند ديلثي – وإنما هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه وهو شكل من أشكال الوجود في العالم، والأساس لكل تفسير، وهو مصاحب لوجود المرء وقائم كل فعل من أفعال التأويل [٤].

١- إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، أحمد إبراهيم ص٧١ منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٦م.

٢- فهم الفهم ص ٢٩ : ٣١.

٣- انظر إشكاليات القراءة أبو زيد ص٣١.

٤- إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية هانز جورج غادامير نموذجا إلهام بن حواس ٧٩، ٨٠ رسالة ماجستير أشراف منير بهادي جامعة وهران الجزائر ٢٠١٣/ ٢٠١٤م، وانظر أيضًا التأويل والهرمنيوطيقا مجموعة من المؤلفين دراسات في آليات القراءة والتفسير ص٥١ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠١١م.

فالفهم – في نظرية هيدغر – مرتبط بالمستقبل مما يجعل النصوص والخطابات ليست مكتفية بذاتها أو كاملة في نفسها وإنما هي قابلة لقراءات متعددة، وحمالة لدلالات متكوثرة ينتقل وفقها التأويل من طور إلى آخر، وينمو المعنى تبعًا لذلك في صورة من صور إغناء النصوص وإثرائها بحسب مقتضيات زمن تلقيها والتفاعل معها، لذا لم يكن غريبًا أن يؤكد " هيدغر " أن الفهم فعل تاريخي، بمعنى أن النص – أي نص كان – لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر، ومن هنا فإن الفهم يرتبط دائما بالزمن الحاضر ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم خاص يرتبط بعصره، يجب ألا ينفك عنه (بل لا يستطيع ذلك) ليقوم بتفسير النص وفقًا لفهم العصر السابق " [1].

موقف أبو زيد من هرمنيوطيقة ديلثي :

ويرى نصر أبو زيد أن للنزعة التاريخية بالغ الأثر في هرمنيوطيقة هيدغر الوجودية، ذلك أن النص عندما يصدر عن مبدعه يكون له وجود ثابت ومستقل عن الفهم، وبعد ذلك لا أهمية لفهم المؤلف، بل المهم قراءات الآخرين للنص، ولهذا كان يرى أن العودة للماضي في الفهم عودة حمقاء، إذ طموحه أن يصل إلى فهم للنص أفضل مما فهمه المؤلف نفسه، ومن ثم يكون أبو زيد قد بيّن أن الكيفية التي يتحقق منها فهم النص الأدبي في هرمنيوطيقا هيدغر تكون قائمة على الحوار الناشئ من التقاء اللحظتين " لحظة الوجود الذاتي للمتلقي، ولحظة وجود العمل الفني " لذا يقول : " إن الانفتاح الوجودي عند المتلقي – من خلال وعيه بوجوده الذاتي – يجعل عملية الفهم ممكنة، إن الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني بالمثل – لحظة وجودية، وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، يبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود " [2].

وبذلك يكون هيدغر أعطى نظرية التأويل بعدًا فلسفيًا يقوم على محوري فهم لغة النص ومسألة الوجود ومهمة الفهم هي السعي إلى اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض المستتر يتم من خلال الجدلية القائمة بين التجلي والاختفاء، وبين الوجود والعدم، ويعني ذلك أن العمل الفني أو النص يستقل عن مبدعه، وتهدر ذاتية منشئه إهدارًا تامًا في سبيل أن يصبح النص تجربة وجودية [3] يفهم فهمًا باطنيًا.

١– دراسات في تفسير النص القرآني أبحاث في مناهج التفسير، مجموعة من الباحثين ص٤١، ٤٢ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠٠٧م.

٢– إشكاليات القراءة ص٣٦.

٣– انظر إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٣٦، ٣٧، العلمانيون والقرآن الكريم أحمد الطعان ص٦٧٩، ٦٨٠.

هانس غادامير* وتأسيس نسبية الفهم :

سعى المؤول والمفكر الألماني هانس جورج غـادامير Hans–Georg Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢م) في كتابه الحقيقة والمنهج إلى تخليص عملية الفهم والتأويل من كل ما صبغها به كل من شلاير ماخر وديلثي فعمل على نقد الهرمنيوطيقا المنهاجوية methodologisme أي الباحثة عن المنهج سواء كان منهجًا للفهم أم لتصحيح سوء الفهم على أنه يتعين رسم مسارًا مغايرًا يتناول أساسًا عملية الفهم في حد ذاتها وكذ مساراتها وملابساتها التاريخية.

لذا نجده يؤكد على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية الفهم نفسها في فعاليتها وحيثياتها التاريخية، ما دامت كل المناهج بما فيها العلمية تتأسس على التفكير التأويلي " [١].

وأوضح غادامير أن الهرمنيوطيقا الفلسفية PhilosophicalHermeneutics تنطلق من مفاهيم ثلاثة أساسية هي " التفسير " و " الفهم " و " الحوار " وهذه المفاهيم ترتبط ارتباطًا جدليا في العملية الهرمنيوطيقية لا ارتباطًا منهجيًا، فإذا كانت الهرمنيوطيقا – بوجه عام – هي اتجاه في التفسير، فإن التفسير ذاته لا يكون ممكنا إلا من خلال الفهم والحوار، لكن الفهم بدوره لا يكون فهما خاصا من دون الحوار، فالفهم يتحقق من خلال حوار تنفتح فيه الذات على الموضوع أو الأنا على الآخر [٢].

فالتفسير هو محاولة من الذات لتأويل موضوع معين بطريقة تجعلها في تواصل معه يقربه إليها ويخرجها من حالة الاغتراب واللا فهم، وهذا يعني أن التفسير يتطلب بالضرورة الفهم، وأن الفهم بدوره لا يمكن أن يكون فهمًا حقًا إلا من خلال الحوار الذي تتخلص فيه الذات من كل نزعة منهجية صارمة، بل يجب أن يكون حوارًا منفتحًا على الآخر مهما كان الوصول إلى شيء مشترك أو نوع من الاتفاق بين الذات المؤولة والموضوع المؤول.

---

* فيلسوف ألماني ولد في فبراير ١٩٠٠م بمدينة ماربورج، درس في برسلاووميونخ وحصل على الدكتوراه عام ١٩٢٩م وصار أستاذًا للفلسفة في جامعة ليبتسج عام ١٩٣٩م، وبدأ ينتقل بين الجامعات الألمانية من أهم أعماله الشعب والتاريخ في تفكير هردر، الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون توفي ٢٠٠٢م انظر موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ج٢ ص١٠١.

١- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة عبد الكريم شرفي ص٢٤.

٢- تجلي الجميل ومقالات أخرى هانز جورج غادامير، ترجمة سعيد توفيق ص١١، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة القاهرة ١٩٩٧م، وانظر من النسق إلى الذات قراءات في الفكر العربي المعاصر عمر مهيبيل ص١٥٥، الطبعة الأولى ١٤٢٨ه ٢٠٠٧م منشورات الاختلاف الجزائر.

فنقطة البدء عند غادامير " ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم، بل الأحرى الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية " [١].

وعليه فإن المنطلق الأساس في المشروع الهرمنيوطيقي عند غادامير يتمثل في كون أي نص هو في جوهره مضمون معرفي وليس شكلًا جماليًا مجردًا، إلا أن تلك المعرفة تبقى – في نظره – بعيدة عن التصور الرومانسي القاض بأن النص كاشف عن التجربة الحياتية أو النفسية للمؤلف (المبدع)، مما يعطي للنص استقلاليته الخاصة ووجوده الفريد اللذين بهما يتميز وينفصل عن نفسية المبدع.

إن النص في نظر غادامير هو وسيط حامل للمعرفة له كينونته وديناميته وقوانينه الخاصة، وعملية تأويله هو نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص، فلا يجب أن " يفهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقًا " [٢].

ولعل ما يحقق استقلالية النص – وفق هذا التصور – هو فعل الكتابة، إذ بها " يستقل النص عن كل العناصر النفسية التي تولد عنها، ويصير بذلك حاملًا لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت " [٣].

لذا ينبغي على المؤول أن ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته [٤].

وبذلك جاء غادامير امتدادًا لفلسفة هيدغر ليصف النص بالعمل الفني المتغير في فهمه حسب السياق التاريخي أو حسب مزاجية القارئ أو المتلقي، وبهذا يجوز للنص القدرة على امتلاك معنى بعيد عن مبدعه فيحرر أفق المعنى من قصد المؤلف، إلا أنه في الآن ذاته تنفتح آفاق جديدة ومستمرة لفهم النص وتنويع قراءاته دونما وقوع في القراءة النمطية المعيارية، فالمعنى عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي يمكن استخلاصها من خلال البحث عنها، طالما أن المرء يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومعارفه المسبقة، ولأجل ذلك يتحدث غادامير عن نوعين من الأفق : أفق الماضي وأفق الحاضر، وبالتالي يقلب العملية التأويلية رأسًا على عقب وخاصة عندما يصر على أن المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن.

١– من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة عبد الكريم شرفي ص٣٦.

٢– انظر اللغة كوسيط للتجربة والتأويل غادامير ترجمة أمال أبي سليمان ص٢٦ مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٣ عام ١٩٨٨م، وانظر من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة عبد الكريم شرفي ص٦.

٣– من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة عبد الكريم شرفي ص٣٨.

٤ – فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف هانز جورج غادامير ص٤١.

الأمر الذي جعله يقف عكس كل التوجهات الهرمنيوطيقية التي تروم إدراك المعنى وهو في سياق الماضي، فاتحًا المجال أمام المؤول ليساهم في " صناعة المعنى " ويجعل الماضي معاصرًا للحاضر.

ولا شك أن هذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص إنما تعني فتح الباب أمام النوازع والأحكام المسبقة في التجارب الحاضرة، من حيث هو أمور تؤسس – حسب غادامير – الموقف الوجودي الراهن الذي ينطلق منه القارئ لفهم الماضي والحاضر معًا [1].

واضح أن المأزق الذي يوقع فيه تصور غادامير لفهم النص بتأكيده على أن المعنى الحقيقي للنص هو ما يمنحه المؤول له بحسب تجربته الحاضرة، وأن النص فاقد لمعنى في الماضي، هو النظر إلى النصوص باعتبارها قابلة للمعرفة وليست حاملة لها لأن " اللحظة التي ينفصل فيها النص عن مبدعه تجعله يفقد حينها معيارية الفهم المحدد، وهي السمة التي تجعل النص يتحرك بمعان غير متناهية بحسب الآفاق التي تطل عليه، وبالتالي ليس هناك تفسير نهائي وثابت، لأن الفهم بطبيعته تركيبي ومشكل من أفقين : أفق المفسر وأفق العمل الفني، ويتغاير أفق المفسر بتغاير التركيبات والتفسيرات وتعددها، وبهذا تصبح الهرمنيوطيقا عند غادامير تأسيسًا لنسبية الفهم طالما كان الفهم هو نتاج أفق المؤول وتجربته الراهنة، فيتغير المعنى باستمرار، من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى آخر [2].

مؤكدًا بهذا المعنى أيضًا علىٍ نزع قدسية النص وتحررية الفهم ونظرية موت المؤلف، بحيث يصبح النص ملكا للقارئ يتصرف فيه كيف يشاء.

ويخلص غادامير من هذا كله إلى أنه لا يوجد أي منهج علمي، أو غير علمي يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص ما دام الفهم مندرجًا في الصيرورة التاريخية فإن المعنى سيكون وليد اللحظة التاريخية التي يتفاعل فيها أفق المفسر، وأفق النص، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ثابتًا، بل متغيرًا باستمرار من عصر إلى عصر طبقا لتغيير أفاق المتلقي وتجارب المتلقين، وسوف يكون تاريخيًا بالضرورة كما يؤكد غادامير، لأن الفهم والتأويل عملية مستمرة من الحوار تكشف لنا في كل مرة عن بعد جديد ومختلف عن أبعاد الدلالة النصية.

مدى تأثر نصر أبو زيد بهرمنيوطيقة هانس غادامير :

١- انظر العلمانيون والقرآن الكريم أحمد الطعان ص٦٨١ وانظر الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة معتصم السيد أحمد ص٥٢، ٥٣ الناشر دار الهادي الطبعة الأولى ١٤٣٠ه ٢٠٠٩م.

٢- الهرمنيوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى ص٥٣، التأويلية والفن عند هانز غادامير هشام محاقه الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف بيروت ٢٠١٠.

تثير هذه العملية التأويلية عند غادامير منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية حيث بدأت بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين الذين اعتبروا تأويلية غادامير تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني من أمثال هؤلاء نصر حامد أبو زيد الذي تبنى هرمنيوطيقية غادامير إذ يقول : " وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر – من خلال ظروفه – للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – في النص الديني والنص الأدبي معًا – على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك " [1].

ولقد تبنى نصر أبو زيد هرمنيوطيقة غادامير دون غيره لأن اتجاه غادامير هو البدء من موقف المفسر الراهن باعتبار هذا الموقف – الوجودي – هو المؤسس المعرفي في الفهم، فهو تأكيد لذاتية المفسر بما تمثله من ثقافته التي شكلها العصر الذي ينتمي إليه [2].

وبذلك لا يتحرج نصر أبو زيد من التصريح بضرورة الاستمداد من الهرمنيوطيقا الغربية في تفسير النص القرآني ويرى أن قصرها على المجال الأدبي يهدر فرصة مثلى للنظر في القرآن الكريم بتلق مبدع يتجاوز الخطاب الدوغمائي للتفاسير التقليدية وينتقل من " وهدة التلوين إلى أفق التأويل في إدراك الواقع والتراث معًا " [3].

لذا نرى أنه لا يجوز إسقاط الهرمنيوطيقا على النص القرآني لأنه يكون الناتج المتوقع من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآني هي معرفة دينية نسبية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام (كما سيتضح من خلال المبحث اللاحق).

بول ريكور * والهرمنيوطيقا الخاصة

١- إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٤٩.

٢- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة د/ عبد الكريم الشرفي ص٤٣.

٣- نقد الخطاب الديني ص١٩٣.

* بول ريكور : فيلسوف فرنسي ولد في مدينة فالينس Valence عام ١٩١٣م في عائلة بروتستانتينية، حصل على الدكتوراه وعين أستاذًا في السوربون وهو أحد ممثلي التيار التأويلي حيث اهتم بالمجال التأويل ثم الاهتمام بالبنيوية، ومن مؤلفاته : نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة

ألف الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Gustave Ricoeur (١٩١٣ – ٢٠٠٥م) كتابًا سماه " من النص إلى الفعل from text to action " دعا فيه إلى تصحيح المفهوم الأولى للهرمنيوطيقا، من عملية التأويل الذاتية للنص إلى عملية تأويل موضوعية تكون فعلًا يقوم به النص، وقد اختلفت دلالات التأويل عند ريكور باختلاف مضامنها الفكرية، فقد ذهب إلى أن الهرمنيوطيقا شبيهة بنظام تأويل وتفسير فعرفها على النحو التالي : " هي نظرية للقواعد الحاكمة على التفسير، أو بعبارة أخرى " هي تأويل لنص خاص أو لمجموعة من العلامات التي تعتبر بمثابة النص [١].

وهذا هو مراد ريكور عندما يقول : " الهرمنيوطيقا هي نظرية عمل الفهم في ما يرتبط بتفسير النصوص " [٢].

ونألفه في مرحلة اهتمامه " بالرمزية " يعرف التأويل بقوله : " علم قواعد فك الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية " [٣].

ويعتقد بول ريكور أن الهرمنيوطيقا عملية لفك الرموز، بحيث تنطلق من المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن والمكنون [٤].

ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية بل يرى أن نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة [٥] هذه الرمزية تنتهي بريكور إلى تقرير النتائج التي يتفق عليها أغلب الهرمنيوطيقين فالنص بمجرد أن يُدَّون كتابة يصبح مستقلًا عن قصد الكاتب، وتتفتح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة يقول ريكور : " النص باعتباره نصًا يعني أن المعنى المتضمن فيه، قد أمسى مستقلًا إزاء قصد الكاتب، إزاء حالة الخطاب الأولى والمرسل إليه الأول، وتمثل النية الوضع والمرسل إليه الأصلي موقع ميلاد النص، عندئذ تفتح إمكانيات تأويل متعددة من طرف النص الذي تحرر " [٦].

توفي عام ٢٠٠٥م، انظر الذات عينها كآخر بول ريكور ترجمة جورج زيناتي ص٩، ١٠ المنظمة العربية بيروت الطبعة الأولى عام ٢٠٠٥م.

١- انظر علم هرمنوتيك ريتشارد بالمر ترجمة سعيد حنائي كاشافي ص٥٢.

٢- الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته صفدر إلهي ص١٨٠.

٣- الذات عينها كآخر بول ريكور ترجمة جورج زيناتي ص١٥.

٤- انظر إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٤٥، ٤٦، علم هرمنوتيك ص٥٢، ٥٣.

٥- المرجع السابق.

٦- من النص إلى الفعل بول ريكور ص٣٨.

وأهم ما يميز هرمنيوطيقة ريكور هو التركيز على المعنى العيني للنص فكلما ابتعد النص عن مؤلفه وعن الظروف المحيطة به فإنه يمكن لقارئه أن يفهمه يقول ريكور : " تشتمل النصوص على معنى عيني يختلف عن قصد المؤلف وليس هذا المعنى العيني أمرًا مختبئا وراء النص، بل هو مرتبط بالقارئ " [١].

فالقراءة التفسيرية لديه تتلخص في عملية فصل النص عن مؤلفه، فتحول الخطاب من المنظور إلى المسطور في حروف مكتوبة ينسف الموقف الحواري بالكامل بين المتكلم والسامع، فقصد المؤلف ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب، فيصير التسطير " أي فعل الكتابة " رديفا للاستقلال الدلالي للنص، هذا الاستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهرمنيوطيقا، حيث يبدأ التفسير من فض مغلق هذا العالم إلى المعنى المستقل [٢].

فمهمة الهرمنيوطيقا هي الكشف عن " شئ النص غير المحدود، لا عن نفسية المؤلف " [٣] لأن دلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النص بما فيه إحالاته غير المعلنة " [٤] ولذلك يعلن ريكور : " أحياناً يطيب لي أن أقول : إن قراءة كتاب ما هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات ... وبالفعل تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما، عندما يموت الكاتب " [٥].

[٥].

وهذا يعد تأسيس لفكرة موت المؤلف، فلا وجود لحقائق ثابتة تستخلص من نص معين، ولا إمكانية للعثور على معاني مقصودة لأي فن تعدى النص زمانه، فالحقائق إذن نسبية متغيرة بحسب السقف المعرفي للمتلقي.

تعقيب

من خلال عرض المسار التطوري الذي مر به المفهوم الهرمنيوطيقا يتضح لنا أن العامل المشترك لدى فلاسفة الغرب هو خضوع النص لأفق القارئ وقدرته على استنطاقه واستدعائه، فمهمة القارئ مع النص هي التمكن من التأويلات المتعددة، ولا يهم أن تكون ذات صلة بمقاصد المؤلف ومراميه أم لا، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف.

١- المرجع السابق وانظر الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح صفدر إلهي ص١٧٩، ١٨٨.

٢- انظر الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح صفدر إلهي ص١٨٨، ١٨٩، إشكاليات القراءة أبو زيد ص٤٥، ٤٦.

٣- من النص إلى الفعل بول ريكور ص٤١.

٤- المرجع السابق ص١٦٠.

٥- المرجع السابق ص١٠٦.

كما نستنتج أن هذا التيار عدم جدوى مباحثه في فهم الآيات القرآنية، لأن القرآن في منأى عن هذه النواقص والمشاكل ومن ثمه لا يمكن مقارنة الهرمنيوطيقا بأي وجه من الوجوه بقضايا التفسير والتأويل بالصورة التي وظفت بها في ساحة الدراسات الإسلامية (على ما سيأتي بيانه) :

يقول الإدريسي في هذا الصدد : " القراءات الجديدة التي هي في الأصل ثقافة علمية غربية انطلقت من قراءة النص المقدس منذ عصر النهضة أواسط القرن السادس عشر، ثم انتقلت منه إلى نصوص أدبية وفكرية وتراثية يونانية، القاسم المشترك بينها (أي القراءات) أنها قامت على أساس اضطراب النصوص، أي بشريتها، وأن الإنجيل والتوراة قد دُوِّنا بيد إنسانية، ولهذا فإن هذه المناهج سواء منها الهرمنيوطيقي، أم التفكيكي، كلها مناهج تنطلق من تطبيق العلوم الإنسانية على النصوص الدينية فارغة عنها القدسية، ومؤمنة بنسبية المعنى، وشاكة في موثوقية التدوين، ومعطية مجالًا أوسع للتأويل، ودورًا أكبر للقارئ والشارح في إعادة إنتاج النص، بعبارة أخرى، يصبح النص ذا مصدر بشري وسياق بشري، ما جعل هذه المناهج – وخاصة المنهج الهرمنيوطيقي – أكثر جرأة في نزع المعنى، وفي تحطيم السياق، وفي تفكيك العلاقات القائمة بين العبارات، وفي التأويل البعيد المغرض لقلب النوايا وعكس المقاصد، والتي هي طرق ملتوية لإنتاج معنى جديد في سياق جديد لا علاقة له البتة بالسياق الذي أنتج فيه النص معناه الأول " [١].

وبالنظر إلى ذلك يبدو أن النص القرآني غير مشمول (للعروض الحداثوية) الرامية إلى إعادة قراءة القرآن، بما يناسب العصر بالصورة التي قدمها أعلام الهرمنيوطيقا الحديثة، فسُّر الإشكالية المثارة حول إعادة قراءة النص القرآني لا تعدو كونها مجرد عدوى أصابت بعض عقول الأمة، وحُمَّى سرت في جسد البعض ممن عاش إشكالية الغرب حول اقتران الدين بالعلم، وحاكمية الكنيسة، وكيف أن الأوروبيين تخلصوا من مرجعيات الكنيسة ورجعيتها، وانطلقوا إلى أفق العلم الرحب، ولا ريب أن تسرية الحكم إلى النص الإسلامي فيه من الإجحاف واللا موضوعية مالا يخفي، لأن تسرية هذا الحكم يُعَدُّ كاشفًا إنِّيًّا عن العدوى التي يعيشها البعض لا أزمة النص الديني"[٢].

١- الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية الإدريسي أبو زيد على الموقع الآتي (www.tafsir.net).

٢- منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل، أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن ص١٩ دار فراقد ٢٠١٢م.

المطلب الثاني

الأسس التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا :

اعتمدت الهرمنيوطيقا على عدة أسس في تعاملها مع النصوص وخاصة النصوص الدينية ومن أهم هذه الأسس ما يلي :

١- موت المؤلف، وخرافة القصدية :

من أهم الأسس التي اعتمدت عليها الهرمنيوطيقا في قراءتها للنصوص ما يعرف بنظرية موت المؤلف وهي تعني أن : " منشئ النص ليس له وجود سابق على هذا النص وإنما هو يولد معه أثناء كتابته ويتوارى نهائيا " يموت " بعد كتابته " (١)، وقد أسس لهذه النظرية بول ريكور (٢) الذي يرى أن " قراءة كتاب ما هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات " (٣) فالقراءة التفسيرية عند ريكور تتلخص في عملية فصل النص عن المؤلف وبقائها مرهونة باستمرارية الدلالات، فلكل مؤول أن يبدع في قراءته، ويشحن أفق تلقيه ويحِّمل النص ما شاء من الدلالات، ومن هنا انتهى ريكور إلى القول باستقلال معنى النص وموت الكاتب (٤).

وهذا الأساس مرتبط بأساس خرافة القصدية " حيث تحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب التي تستعصي من وجهة نظرهم على الضبط (٥) إن الحكم بموت المؤلف يتبعه الحكم بموت معانيه التي قصد إليها وبالتالي نسخ القيم والأحكام التي حملها التراث، ويصبح النص لعبة في يد القارئ، ولقد ترتب على هذه القطيعة مع مقاصد المؤلف والكاتب قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص.

" فالمعنى المتضمن في النص قد أمسى مستقلًا إزاء قصد الكاتب منذئذ تفتح إمكانيات تأويل متعددة من طرف النص الذي تحرر هكذا من موقع ميلاده وتتجلى تعددية معاني النص الذي يدعو إلى قراءة متعددة " (٦).

٢- إساءة القراءة :

١- المرايا المحدبة عبد العزيز حمودة ص٢٩٢ عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

٢- سبق ترجمته في ص١٧ من هذا البحث.

٣- من النص إلى الفعل بول ريكور ص١٠٦.

٤- المرجع السابق ص١٠٦.

٥- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية أمبرتو إيكو ص٤٢ ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي.

٦- من النص إلى الفعل بول ريكور ص٣٨.

ومعنى إساءة القراءة أن قراءة أي نص تبقى " قراءة صحيحة إلى أن تفكك القراءة نفسها بنفسها أو تجئ قراءة أخرى تفككها لتصبح إساءة قراءة"(١).

أي أن كل قراءة صحيحة إلى أن تأتي قراءة أخرى ناسخة لها، ثم تأتي قراءة أخرى ناسخة لها، وهكذا تدور القراءات في هذه الدائرة غير المتناهية فكل قراءة إساءة قراءة، بحيث تصير القراءات سلسلة من النواسخ والمنسوخات يقول دي مان : " إنني أعني بإساءة القراءة القراءة الجيدة نصًا ينتج نصًا آخر، يمكن اعتباره هو الآخر مثيرًا للاهتمام نصًا يولد نصوصًا أخرى " (٢).

٣- انعدام القراءة البريئة :

إن أول أساسيات الهرمنيوطيقا انعدام البراءة في قراءة النصوص، فالنص لا يقول الحقيقة ولا ينص على المراد وإنما للنص صمته وفراغاته وله زلاته وأعراضه وأيضًا له ألاعيبه السرية وإجراءاته الخفية وهو ما يسموه باستراتيجية الحجب، فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به بل بما تسكت عنه ولا تقوله بما تخفيه وتستبعده، ولذا لا نهتم بما يصرح به مؤلف النص بل نلتفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءلته واستنطاقه أو بتحليله وتفكيك بنيته " (٣).

٤- لا نهائية المعنى أو صراع التأويلات :

وهذا الأساس يعني أن " النص كون مفتوح بإمكان المؤول أن يكتشف بداخله سلسلة من الروابط اللانهائية " (٤).

فالنص ليس له معنى محدد يقوم عليه بل هو نص مفتوح له معاني لا نهائية فمعناه متعدد بتعدد القارئين على اختلاف عصورهم وفهمهم له.

يقول أبو زيد : " النص يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة والاستتار والغموض من جهة أخرى وعملية فهم النصوص عملية هرمنيوطيقية تسعى لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف وهكذا ... فالنص تتعدد دلالته بتعدد القارئين " (٥).

فمهمة القارئ مع النص هي أن يتمكن من إبداع نصوص أخرى إلى جانب النص الأصلي بحيث تجعلنا ندور في معنى لا نهائي، فالنص لم يبق له

١- المرايا المحدبة عبد العزيز حمودة ص٢٧٤.

٢- المرجع السابق ص١٠٤، ١٠٦.

٣- نقد النص علي حرب ص١٥ المركز الثقافي العربي الدار البيضاء سنة ٢٠٠٥م.

٤-التأويل بين السيميائيات والتفكيكية أمبرتو إيكو ص٣٨.

٥- إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص١٨، ٣٦.

معنى، والمعاني التي تلحق به ليس للنص، وإنما هي معان ألصقها القارئ بالنص، وذلك لأن كل قراءة هي عملية تشريح للنص، وكل تشريح هو محاولة استكشاف وجود جديد لذلك النص، وبذلك يكون النص الواحد آلاف من النصوص يعطي ما لا حصر له من الدلالات المتفتحة، وعليه لا يمكن لتفسير أن يستنفده بصورة نهائية، ولا يمكن لقراءة أن تغلق القول فيه [١] وبذلك فتحت الهرمنيوطيقا الباب على مصراعيه للانهائية المعنى وصراع التأويلات، فأي تأويل يظن صاحبه أنه وصل به إلى المراد فإنه مراجع ومستأنف لا محالة، وبهذا يستحيل الوصول إلى مرادات الله تعالى من النص ويفسح المجال لفهوم ومرادات البشر، ويصبح النص الواحد نصوص متعددة، ويستحيل الحصول على معنى صحيح لنص من النصوص.

٥- النسبية * :

وترتبط النسبية ارتباطًا وثيقًا بأساس لا نهائية المعنى لأن كلا الأساسين يشتركان في مبدأ، وهو أن لا ثوابت في قراءة النصوص وبالتالي ليست هناك معايير مطلقة لها، وأنها تتسم بالنقص والمحدودية، لا بالكمال والاطلاق يقول عالم الاجتماع الفرنسي " ليفي شتراوس " : " المعنى غير ثابت لأنه متغير من عصر لعصر واللا معنى كان دوما خلف كل معنى والعكس ليس صحيحًا " [٢]

كما رفض " ديلثي " فكرة المعنى الثابت لأنهم يدوروا في دائرة تأويلية [٣].

وقد عم اتجاه التأويل الغربي هذه النظرة على كل النصوص حتى النصوص الشرعية، فهو لا ينظر إلى النص القرآني على أنه نص مطلق، بل ينظر إليه ويتعامل معه على أنه نص نسبي، محدود ومتوقف على جملة الظروف المحيطة به.

وبتطبيق نسبية الفهم على واقع النص القرآني، يصبح التأويل عبثًا لا نهاية له وتتعدد التأويلات بتعدد القارئين مما لا يبقي معه أي وجود أو ثبوت لحقيقة أو معنى من المعاني كما سيتضح من خلال البحث.

هذه هي أهم أسس الهرمنيوطيقا ترتبط بعضها ببعض وهي تمثل حلقة متماسكة الأجزاء بحيث تجد تشابه بينها وبين بعض تعكس محنة التفكير الغربي، وانسياقه في فلسفة تشاؤمية تعبر عن اليأس من تحصيل اليقين، وتحكم على

١- نقد النص علي حرب ص٨٧.

* النسبي : ما ينسب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعين إلا مقرونًا به وهو عكس المطلق وهو مقيد وناقص ومحدود مرتبط بالزمان والمكان يتلون بهما ويتغير بتغيرهما ولذا فالنسبي ليس بعالمي انظر موسوعة اليهود واليهودية د/ عبد الوهاب المسيري ص٥٩.

٢- إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٤٧.

٣- إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٢٨، ٢٩ بتصرف.

المعرفة بالافتراضية وتنتظر بين الحين والآخر انهيار الثوابت الموضوعية، وهــذا مما يدل على العبثية والتيه الفكري العارم الذي يغرق فيه الفكر الغربي.

وسوف نقوم بتفنيد تلك الأسس عند تناول نصر أبو زيد لهــا ومحاولتــه تطبيقها على القرآن الكريم.

المبحث الثالث

التأويل " الهيرمنيوطيقا " في الاستخدام الإسلامي مفهوماً وضوابط ونماذج للتأويل المنضبط

يُعد مصطلح التأويل في الثقافة العربية الإسلامية أحد الأطر البارزة في فهم النصوص الدينية، ووسيلة يلجأ إليها المفكر عندما يجد تعارض بين نص ديني وحقيقة عقلية، فيحاول أن يفسر النص ويؤوله بحيث يتفق والحقيقة العقلية، التي سبق له التوصل إليها، وقد كان التأويل من الأصول المعتبرة في مناهج التفسير القرآني، بضوابط محددة وصارمة، هذه الضوابط – أسس قواعدها ووضع أصولها أصوليو الإسلام ومفسروه – حافظت على ثبات الحقائق والمسلمات الشرعية والعقلية، ولم تسمح بوجود أي رؤى تفكيكية للقوانين والمبادئ العامة، أو أي تصورات نسبية للحقائق المطلقة – كما حدث في الهيرمنيوطيقا – مع عدم تجاوز الواقع المعرفي وطبيعة الإنسان المتلقي للخطاب الإلهي، كل هذا في إطار التسليم بقصر الطاقه البشرية، وإرجاء المراد الحقيقي للنص إلى مصدره الإلهي، فمن حق المتلقي أن يخاطبه النص، ومن حق النص حفظ حدوده وقدسيته.

وفيما يلي بيان لمفهوم التأويل وضوابطه التي وضعها الأصوليين والمفسرين لنرى هل التزم أصحاب القراءة الحداثية بتلك الضوابط أو انحرفوا عن المسار الذي رسمه جمهور العلماء من المفسرين والأصوليين، وما هو الفرق بين التأويل الإسلامي والهرمنيوطيقا الغربية.

مفهوم التأويل في اللغة : ورد التأويل في اللغة بمعان متعددة يقول ابن فارس : " " أوْل" إبتداء الأمر وانتهاءه، فأما الأول وهو مبتدأ الشيء .. ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه وذلك في قوله تعالى : " هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ... " (الأعراف من آية ٥٣) يقول ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم "[١].

وقال الراغب الأصفهاني : " التأويل : من الأَوْل أي : الرجوع إلى الأصل، ومنه المْوئلُ للموضوع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علمًا كان أو فعلًا ... والأَوْلُ السياسة التي تراعي مآلها، يقال : أُلْنَا وإِيلَ علينا " [٢].

ومما سبق يتبين لنا أن أصل التأويل في اللغة يرجع إلى معنيين هما : (الأَوْل) بمعنى الرجوع، (والإيالة) بمعنى السياسة، وكلاهما قريب الصلة بمعنى التأويل، فمن جعله من الأَوْل كان مراده رجوع اللفظ إلى ما يحتمله من المعاني،

١- معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون ج١ ص١٦٠، الناشر دار صادر بيروت ١٤٠٤ه.

٢- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص٩٩ الناشر دار القلم الدار الشامية الطبعة الأولى ١٤١٢ه.

ومن جعله من السياسة كان مراده سياسة خاصة هي سياسة المؤوِّل للكلام وضعه للمعاني بإزاء ما يحتملها من الألفاظ وهذا فيه نوع سياسة، وإن كان معنى الرجوع أغلب وأقوى من معنى السياسة [١].

التأويل في الاصطلاح :

تعددت المفاهيم الاصطلاحية للتأويل تبعًا لاختلاف المذاهب الفكرية والعقدية التي أصلت لمصطلح التأويل وهي كما يلي :

أولًا : التأويل عند الأصوليين :

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للتأويل إلا أنه مع اختلاف العبارات تقاربت الدلالات فهي تتفق من حيث الغرض والغاية من هذه التعريفات :

تعريف الإمام الغزالي للتأويل بأنه : " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز " [٢].

ويعلق الدكتور محمد سالم أبو عاصي على تعريف الغزالي قائلًا : " وواضح من تعريف الغزالي أن التأويل والمجاز يلتقيان في معنى واحد هو العدول عن اعتبار ظواهر الألفاظ والعبارات، غير أن التأويل أعم من المجاز، لأنه قد يكون في اللفظ المشترك الذي تترجح أحد معانيه، أو معنييه لدليل على معناه الآخر الظاهر من اللفظ " [٣].

وعرفه الإمام الآمدي بأنه : " حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، ويكون صحيحًا وفاسدًا، فالتأويل الصحيح : ما كان في الحمل على غير الظاهر دليل يدل عليه، والفاسد ما عدم الدليل " [٤].

إذن فمدار التأويل الصحيح على الدليل وإلا فتأويل فاسد، ولهذا يقال تأويل بدليل وتأويل من غير دليل ليشمل بذلك التأويل الصحيح والتأويل الفاسد.

ويقول الإمام الرازي : " التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال " [٥].

١- راجع دراسات في مناهج المفسرين د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة ص٣٢ ط الأولى ١٤٤٠ه ٢٠١٨م، مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للإنحراف د/ محمد سالم أبو عاصي ص١٥ الناشر دار الفارابي ١٤٣٠ه ٢٠١٠م.

٢- المستصفى للإمام أبي حامد الغزالي ص١٩٦ تحقيق عبد السلام عبد الشافي طبعة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٣ه ١٩٩٣م.

٣- مقالتان في التأويل ص١٨.

٤- الإحكام في أصول الأحكام الإمام علي بن محمد الآمدي ج٣ ص٦٦ علق عليه الشيخ عبد الرازق عفيفي الناشر دار الصميعي ط الأولى ١٤٢٤ه ٢٠٠٣م.

٥- أساس التقديس في علم الكلام للإمام فخر الدين الرازي ص٢٣٥ الناشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٤٠٦ه ١٩٨٦م.

فعلماء الكلام متفقون على أن التأويل لا يكون إلا في الألفاظ التي لا يمكن حملها على ظاهرها، وتأويلها يكون عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مجازي آخر يحتمله اللفظ، بحيث يزول المحال الذي كان يخشى وقوعه لو حمل اللفظ على ظاهره.

ثانيًا : التأويل في اصطلاح المفسرين والفرق بينه وبين التفسير :

اختلف المفسرون في معنى التأويل والعلاقة بينه – أي النسبة بينه – وبين التفسير، إلى عدة آراء :

الأول : التأويل مرادف للتفسير وعلى هذا فالنسبة بينهما التساوي، وهو مذهب كثير من أئمة اللغة والتفسير كالجوهري، والطبري [١].

قال الطاهر بن عاشور : " وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير، أو أخص منه أو مباين؟ ... وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول، لأن التأويل مصدر أوَّله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني فساوى التفسير " [٢].

الثاني : ذهب بعض العلماء إلى أن النسبة بين التفسير والتأويل، هي العموم والخصوص فقط فجعل التفسير أعم من التأويل، حيث خصه بالألفاظ، وجعل التأويل خاصا بالمعاني فكل تفسير تأويل، ولا عكس، يجتمعان فيما يحتاج إلى التأوُّل وإمعان النظر، وينفرد التفسير في بيان مالا يحتاج بيانه إلى ذلك.

قال الراغب الأصفهاني : " التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها " [٣].

الثالث : ذهب آخرون إلى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وهذا هو قول الماتريدي [١].

١- انظر جامع البيان في تأويل القرآن للإمام أبي جعفر بن جرير الطبري ج٦ ص٢٠٤ تحقيق محمد أحمد شاكر مؤسسة الرسالة ط الأولى ١٤٢٠ه ٢٠٠٠م، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري أبي نصر إسماعيل الجوهر الفارابي تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ج٤ ص١٦٢٧ الناشر دار العلم للملايين ط الرابعة ١٤٠٧ه ١٩٨٧م.

٢- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد للإمام محمد الطاهر بن عاشور ج١ ص١٦ الناشر الدار التونيسية ١٩٨٤م.

٣- الإتقان في علوم القرآن للإمام جلال الدين السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج٤ ص١٩٢ الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة عام ١٣٩٤ه ١٩٧٤م.

أو التفسير بيان اللفظ عن طريق الرواية، والتأويل بيان اللفظ عن طريق الدراية، أو التفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة وقد اشتهر هذا عند المتأخرين [٢] مثل الألوسي في مواضع عديدة من تفسيره.

ولعل أولى هذه الأقوال بالقبول ما ذكره كثير من العلماء من أن التفسير يرجع إلى الرواية، والتأويل يرجع إلى الدراية والاستنباط، لأن التفسير كشف وبيان عن مراد الله، والكشف عن مراد الله لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله (ﷺ) أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله (ﷺ) ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم، أما التأويل فملاحظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، وهذا الترجيح يعتمد على الاجتهاد [٣].

الفرق بين نظرة الأصوليين والمفسرين لمصطلح التأويل :

من خلال العرض السابق لمفهوم التأويل عند الأصوليين والمفسرين يتضح لنا أن التأويل عند علماء القرآن أعم منه عند علماء الأصول، فالتأويل عند علماء القرآن هو ما يكون استنباطه مفتقرا إلى مزيد من إعمال الفكرة وإمعان النظر، أو يكون مما يستعصى دركه حتى مع ذلك، وإنما يأتي صاحبه من طريق الفيض وإلهام منزل القرآن، وبناء على ذلك فإن التأويل عند علماء القرآن قد يكون صرفًا للفظ عن ظاهره بدليل وقد لا يكون، بينما عند الأصوليين مقيد بشيء واحد وهو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر أو الراجح إلى غيره بدليل [٤].

ضوابط وشروط التأويل المقبول :

وضع أصوليو الإسلام ومفسروه ضوابطًا وشروطًا تكوّن منهجًا متكاملًا عند تأويل النصوص وتعصم المؤول من الزلل والزيغ، والنص المؤول من الابتعاد عن مراده ودلالته وقد استوفيت تلك الضوابط في كتب الأصوليين، وعلماء القرآن كما فعل الإمام الزركشي [٥] في البرهان، والإمام السيوطي في الاتقان [٦] والإمام

١- تفسير الماتريدي : تأويلات أهل السنة ج١ ص١٨٥ تحقيق د/ مجدي باسلوم الناشر دار الكتب العلمية طبعة عام ١٤٢٦ه ٢٠٠٥م، وانظر تفسير روح المعاني للآلوسي ج١ ص٥ الناشر دار الفكر بيروت ١٣٩٨ه ١٩٧٨م.

٢- المرجع السابق نفس الصفحة، مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ج٢ ص٥ مطبعة عيسى البابي الحلبي، التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي ج١ ص١٧ الناشر مكتبة وهبة القاهرة.

٣- انظر المرجع السابق، دراسات في مناهج المفسرين د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة ص١٩.

٤- راجع مقالتان في التأويل د/ محمد سالم أبو عاصي ص٤١.

٥- يراجع البرهان في علوم القرآن ج٢ ص١٦٦.

٦- يراجع الاتقان في علوم القرآن ج٤ ص٢٠٠.

الغزالي في كتابه " قانون التأويل " وغيرهم الكثير .. وهذه الضوابط إذا روعيت في التأويل فهو صحيح وإذا اختلت فهو مردود وأبرز هذه الضوابط ما يلي:

١- أن يكون اللفظ محتملاً للتأويل، أي يحتمل المعنى الذي يصرف إليه اللفظ، ويدل عليه اللفظ بطريق من طرق الدلالة بمفهومه أو بمنطوقه، فالعام إذا صرف عن عمومه وأريد به بعض أفراده بدليل صحيح فقد أول إلى معنى يحتمله، وكذلك المطلق إذا قيد بدليل، والحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة، فكل ذلك صحيح مقبول، لأنه صرف اللفظ إلي معنى يحتمله بدليل [١].

٢- أن يكون اللفظ المراد تأويله يحتمل المعنى المؤول لغة وشرعًا.

٣- أن يكون المؤل على علم باللغة ودروبها، فنفرق بين المعاني الحقيقية والمجازية، فإذا كان المعنى الحقيقي مستحيلًا في حق الله – تعالى – عقلًا تعين الأخذ بالمعنى المجازي يقول ابن رشد : " التأويل هو إخراج دلالة لفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي " [٢].

٤- أن يكون معه برهان عقلي قاطع على صحة تأويله والذي بسببه يمكن ترك الظاهر.

٥- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن كان الحكم على مراد الله – سبحانه – ومراد رسوله (ﷺ) بالظن والتخمين جهل وخطر فالتوقف أسلم [٣].

٦- أن يكون المتأول ممن تتوافر فيه شروط الاجتهاد، عالمًا بأسباب التأويل ومجالاته، ملمًا بمدلولات الألفاظ ومقاصدها، عالمًا بروح الشريعة الإسلامية وأدلتها، وله دراية بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وإذا فقد هذا الشرط في المؤول لم يكن أهلًا للتأويل [٤].

١- انظر النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر قطب الريسوني ص٥٥،٥٦، مقالتان في التأويل ص٢٨، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج٢ ص٣١ لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني تحقيق محمد سعيد البدري الناشر دار الفكر.

٢- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ابن رشد ص٣٢ تحقيق د/ محمد عبد الواحد العسكري الناشر مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ١٩٩٩م.

٣- يراجع قانون التأويل للإمام الغزالي تحقيق محمود بيجو ص ٢١، ٢٢ ط الأولى ١٩٩٣م، التأويل والانحرافات العقدية " تقرير حقائق وتفنيد مزاعم " د/ عبد الناصر محمود عبد السلام جمعة ص٩ بحث مستقل من حولية كلية اللغة العربية بجرجا جامعة الأزهر العدد٢٨ سنة ١٤٣٥ه/ ٢٠١٤م.

٤- المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية د/ عبد عبد الكريم النملة ج٣ ص١٢٠٧ ط الأولى ١٤٢٠ه ١٩٩٩م مكتبة الرشد الرياض.

٧- أن لا يعارض التأويل دليلًا قطعيًا من ناحية الدلالة، لأن التأويل منهج من مناهج الاستدلال والاستنباط الاجتهادي الظني، والظني لا يقدم ولا يقوى على معارضة القطعي.
٨- ترك التأويل في المجمع عليه كآيات العقيدة والأخلاق وأمهات الفضائل، وما علم من الدين بالضرورة.
٩- إذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جليًا لا خفيًا [١].
١٠- أهلية القائم بالتأويل ورسوخه في التمكن من العلوم الشرعية من جانب، والعلوم العقلية أي (غير الشرعية المتصلة بموضوع البحث)، من جانب آخر وبدون هذين الجناحين لا يمكن أن يحلق في مجال التأويل، والإبداع والكشف عن أسرار كتاب الله - عز وجل - وأن يحترم كلًا من الشرع " النصوص الثابتة " والعقل " أدوات الفهم " ومن قصر عن بلوغ هذه المكانة في كلا الجانبين فأحرى به ألا يتصدى للتأويل [٢] فكل تأويل طبق عليه هذه الشروط فهو صحيح وإلا كان تأويلًا فاسدًا أو تلاعبًا بالنصوص قال الجلال المحلي : " التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل عليه الدليل فصحيح أو لما يظّن دليلًا في الواقع ففاسد، أو لا شيء فلعب لا تأويل " [٣].

نموذج للتأويل المنضبط بشروطه :

قال تعالى " وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ " الأنعام آية١٥٢ قد يتوهم غير العارف من مفهوم مخالفة هذه الآية الكريمة، أعني مفهوم الغاية في قوله " حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ " أنه إذا بلغ أشده، فلا مانع من قربان ماله بغير التي هي أحسن، وليس ذلك مراد بالآية، بل الغاية ببلوغ الأشد يراد بها : أنه إن بلغ أشده يدفع إليه ماله، إن أونس منه الرشد، كما بينه تعالى بقوله " فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ " النساء آية٦ قال الإمام الطبري : وفي الكلام محذوف ، ترك ذكره اكتفاءً بدلالة ما ظهر عما حُذف، وذلك أن معنى الكلام " ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده فإذا بلغ أشده فآنستم منه رشدًا، فادفعوا إليه ماله، لأنه جل ثناؤه لم ينه أن يقرب مال اليتيم في حال يتمه إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده، ليحل لوليه بعد بلوغه أشده أن

١- راجع طائفة القادينية وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم د/ سامي حسن حولية كلية الدراسات الفقهية جامعة آل البيت الأردن مجلد ٢٠ ص١٨ ط٢٠٠٦م، إرشاد الفحول للشوكاني ج٢ ص٣٤، شرح مختصر ابن الحاجب للعضد الإيجي ج٣ ص١٤٦ الناشر دار الكتب العلمية.
٢- التأويل وشروطه د/ حسن الشافعي ص٣٦ مجلة اللغة العربية.
٣- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي ج٢ ص٨٨ الناشر دار الكتب العلمية.

يقربه بالتي هي أسوأ، ولكنه نهاهم أن يقربوه حياطة منه له، وحفظًا عليه، ليسلموه إليه إذا بلغ أشده [١].

ويقال مثل ذلك في كل عمومات القرآن التي صح تخصيصها فظاهرها خارج عن الاعتبار فيما دل عليه الخاص، وكذلك الآيات التي صح نسخها فإن ظاهرها قبل النسخ كان هو المراد، فلما نسخت تحول إلى النص الناسخ لها، وأصبح ظاهرها بعد النسخ غير داخل في التكليف، وكذلك تقييد المطلق فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده فلا إعمال له في إطلاقه بل المعمل هو القيد [٢].

تبين مما سبق الضوابط والقوانين التي وضعها أصوليو الإسلام ومفسروه، وهي كما نلاحظ تعصم المؤول من الشطط والانحراف، والنص المؤول من الابتعاد عن مراده ودلالته، لكن أصحاب القراءة الحداثية – وخاصه نصر أبو زيد – في تعاملهم مع النص القرآني لجأوا إلى التأويل التعسفي وحاولوا نزع القداسة عن النصوص الدينية تمهيدًا لإلغاء الأحكام والتشريعات والجري خارج فلك الشرع ومضماره، في فضاء الحريات غير المضبوطة إلا بهوى الإنسان، وفي الصفحات القادمة من هذا البحث سنشرع في الحديث عن تأويلية " هرمنيوطيقة " نصر أبو زيد وأهم المرتكزات التي بنى عليها تأويليته للنص القرآني والمزالق التي وقع فيها بالبعد عن المنهج العلمي المنضبط في التعامل مع النصوص.

الفرق بين الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي :

إن الناظر في معنى كل من الهرمنيوطيقا والتأويل يرى أنه " من الناحية الفلسفية لا فرق بينهما فتطلق الهيرمنيوطيقا على التأويل والتأويل على الهرمنيوطيقا " [٣].

أما من الناحية الإسلامية الشرعية فهناك بعض الفوارق بين مفهوم الهرمنيوطيقا " التأويل " الغربي، والتأويل الإسلامي والناظر في هذه الفوارق يجد البون شاع بين المفهومين، وأنه لا إلتقاء بينهما لا من حيث المفهوم ولا من حيث النتيجة وإليك بعض هذه الفوارق :

١- إن التأويل الإسلامي قيد بموافقته للكتاب والسنة ولسان العرب والقرائن التي ترجح معنى على آخر، كما سبق في تعريف التأويل : بأنه صرف اللفظ عن معناه

١- انظر جامع البيان في تأويل القرآن للإمام الطبري ج١٢ ص٢٢٤ تحقيق محمد محمد شاكر ط الأولى ١٤٢٠ه ٢٠٠٠م مؤسسة الرسالة، روح المعاني ج٤ ص٢٩٨.

٢- الموافقات للإمام الشاطبي تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان ج٣ ص٣٤٤ الطبعة الألى ١٤١٧ه ١٩٩٧م.

٣- نظرية التأويل مصطفى ناصف ص٣٣ الطبعة الأولى ١٤٢٠ه ٢٠٠٠م الناشر النادي الأدبي الثقافي في جدة، السعودية.

الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يــراه موافقًـا للكتــاب والسـنة والقواعد العربية [١] أما " الهرمنيوطيقا " أو التأويل الغربـي فإنــه يخــرج عــن المعاني المحتملة للنصوص مستخدمين في ذلك الرموز والإشارات التي تؤدي إلى إخفاء المعاني الحقيقية للنصوص أو للإيهام علــى العامــة خدمــة لأهــوائهم أو مصالحهم الشخصية، مما يتبين أنها بعيدة كل البعد عن التأويل الإسلامي.

٢- إن المنهجية المتبعة في تطبيق الهرمنيوطيقا الغربية على النصــوص منافيــة تمامًا لمنهجية تطبيق التأويل في الإسلام ذلك أن التأويل والتفسير فــي الإســلام وضعا أساسًا لفهم النصوص الدينية، وخصوصًا التأويل؛ حيث إنه يميز بين النص الديني وغيره، بينما لم نجد ذلك التمييز؛ في الهرمنيوطيقا كفن من فنون التأويــل الحداثي، ونظرية من نظريات الفهم، بحيث طبقت مناهجها على جميع النصــوص المقدس منها وغير المقدس أو المطلق منها والنسبي.

٣- التأويل في الإسلام له حدودًا وضوابط دقيقة فصلها الأصوليون والمفســرون تمنع من استخدام التأويل في غير ما وضع له، فوضعوا ضوابط لتحديــد مجــال التأويل في النصوص، وحددوا شروطًا وضوابط محكمة لابد أن تتوفر في المؤول نفسه، على الأصعدة المعرفية والنفسية والسلوكية بتفصيل مستوف يُطلــب مــن مؤلفات الأصول وعلوم القرآن، هذا الضبط المنهجي للتأويل في التراث الإسلامي حافظ على ثبات الحقائق والمسلمات الشرعية والعقلية، ولم يســمح بســريان أي رؤى تفكيكية للقوانين والمبادئ العامة، أو أي تصورات نسبية للحقائق المطلقــة، مما يضمن – عند استعماله في فهم النصوص – الوصول إلى فهم سليم للــنص، بينما التأويل الغربي تأويل عشوائي انتقائي غير منضبط بقوانين وشــروط تحكــم عملية الفهم، فهو – عند أصحابه – جهد عقلي ذاتي لإخضــاع الــنص الــديني لتصورات القارئ والمفسر لمفاهيمه وأفكاره، وهو قراءة ذاتية، وغير بريئة، فلا معايير ولا ضوابط تضبط تفسيرات القراء للنصوص وتأويلاتهم [٢].

٤- إن التأويل في الفكر الغربي هو الأساس والقاعدة في التعامل مع كل النصوص، فكل النصوص من المتشابه الذي يحتاج إلى التأويل، بينما نراه في الإسلام استثناء وليس قاعدة في التعامل مع النصوص، فالأصل هو التعامل مع ظواهر النصوص ولا يلجأ إلى التأويل إلا عند تعذر الحمل على الظاهر.

١- المعجم الفلسفي جميل صليبا ج١ ص٢٣٤.

٢- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد د/ أحمد محمد الفاضل ص٥١٨، ٥١٩ ط الأولى ٢٠٠٨م مركز الناقد الثقافي.

المبحث الرابع :

هيرمنيوطيقا " تأويل " النص * القرآني عند نصر أبو زيد

تمهيد :

لقد عنى النص القرآني باهتمام بالغ من قبل علماء المسلمين سواء من ناحية التنظير أم التطبيق، واتفقوا على مجموعة من الضوابط المرشدة لتفسير النص، وفهمه، وضبط معانيه، غير أن أصحاب الاتجاه الحداثي بما قدموه من قراءات حداثية معاصرة للنص القرآني تظهر في قراءتهم نزعة تهميشية لجهود قدماء المفسرين واجتهاداتهم، ودعوة إلى تأويل النص القرآني باستخدام مناهج جديدة مواكبة للعصر من شأنها أن تلغي قداسته وتضعه موضع النقد شأنه شأن النصوص البشرية، والأخطر من ذلك هو الدعوة إلى اخضاع النصوص وقراءتها بالمنهج التاريخي، والغرض من هذا المنهج هو الحد من امتدادات القرآن الكريم في بعده الزماني وفضائه المكاني، وتقييد هذا النص القرآني بزمنه الخاص به.

وبذلك يصبح الهدف من قراءة النصوص الدينية هو : التحرر من مرجعيتها عن طريق توظيف مفاهيم ذات دلالات قرآنية بعد تفريغها من محتواها الأصلي، والانتهاء إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص، وفي هذا تجاوز لقدسية النص، وتحويله من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري.

وفي هذا الشأن تتضح نزعة " نصر أبو زيد " الحداثية الذي كان من أكثر الحداثيين جرأة في التعاطي مع النص، فما هو مفهوم النص القرآني في منظومة نصر أبو زيد التأويلية، وماذا تعني التاريخية عنده، وكيف وظفها أبو زيد في قراءة النص الديني؟ وما خطورة المنهج التاريخي في فهم النص؟ ثم ما المزالق التي وقع فيها الرجل على هذا المستوى؟

والجواب على ذلك هو ما سنتناوله في مطالب هذا المبحث فعلى بركة الله.

المطلب الأول : مفهوم النص في منظومة نصر أبو زيد :

أولًا : مفهوم النص في اللغة :

تأتي كلمة نص في معاجم اللغة العربية بمعنى الاظهار والرفع فجاء في لسان العرب : "النص : رفعك الشيء، ونص الحديث ينصه نصًا رفعه، وكل ما أظهر فقد نص " [١].

---

* يستعمل الحداثيون لفظ " النص القرآني " لاعتباره مماثلًا لأي نص أدبي آخر في تبصرهم وأرى أن هذا لا يصح لأن القرآن لا يوجد تماثل بينه وبين النصوص الأدبية لأنه كتاب مقدس يستمد قدسيته من الوحي الإلهي.

١- لسان العرب ابن منظور تحقيق عبد الله الكبير ج٦ ص ٤٤٤١ الناشر دار المعارف القاهرة.

<u>ثانيًا : مفهوم النص اصطلاحًا</u>

قيل هو عبارة: " عما أريد فهمه وتبنّيه وتطبيقه فقط وهو نص المعصوم، وما أريد فهمه وتقويمه وهو نص غير المعصوم، سواء كان نتاج المعصوم نصًا بالمعنى الأصولي أم لا، وسواء كان نتاج غير المعصوم دينيًا أم لا " [١].

ويعرفه الإمام الشافعي بأنه : " المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل " [٢] فالإمام الشافعي يبين لنا أن النص هو الذي يفهم منه المعنى المحدد الذي أنزل به ولا يتعداه إلى معاني أخرى.

<u>ثالثًا : النص في مفهوم أبو زيد :</u>

ليس المراد بالنص عند نصر أبو زيد ذاك المفهوم الذي وضعه علماء أصول الفقه للتفريق بين ما هو محدد الدلالة من الكلام، وبين ما يحتمل عدة دلالات، ولا هو عنده ذلك الوصف الذي وصف به نفسه، وإنما صرح بأنه يقصد من لفظ النص " النص القرآني والنص النبوي " أي الكتاب والسنة، فالدراسة عنده تتعدد جوانبها لكنها تدور حول محور واحد هو النص الديني ولذا يقول في كتابه مفهوم النص : " والحقيقة أن هذه الدراسات تنتظم علومًا كثيرة محورها واحد هو النص سواء كان هذا النص هو القرآن أم الحديث " [٣].

ويعد نصر أبو زيد من دعاة تطبيق التأويلية الغربية " الهرمنيوطيقا " في تفسير النص القرآني حيث ينطلق في مشروعه التأويلي من السؤال التالي :

كيف يمكن أن نفهم النص القرآني؟ لأن القرآن يمثل نصًا محوريًا في تاريخ الثقافة العربية، وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، ويرى في الهيرمنيوطيقا منهجًا مهمًا ومؤثرًا في تفسير النص القرآني بحيث لا يمكن لقارئ النص القرآني الاستغناء عنها، وأن الحاجة ملحة لتطبيقها في تراثنا الإسلامي للتخلص من التفاسير التقليدية والانتقال مما يسميه وهدة التلوين إلى أفق التأويل في إدراك الواقع والتراث معًا.

إن النص في مفهوم نصر أبو زيد نص لغوي مادي يجب تخليصه من المسائل الغيبية لفتح أبواب القراءة العلمية عليه في ضوء المناهج النقدية الحديثة، وإحداث قطيعة مع المناهج القديمة التي ظلت حبيسة التفسيرات التقليدية، فالقرآن في نظره عبارة عن نص لغوي لا يختلف عن النصوص الأخرى ويجب إجراء المناهج الألسنية لفهمه، والمنهج الذي يتبناه أبو زيد منهج تفكيكي يجعل من المؤول والقارئ هو المنتج الحقيقي للنص، بينما وجود النص سابق لوجود القارئ والمؤول.

١- منطق فهم القرآن ج١ ص١٨٩.

٢- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق أحمد شاكر ص١٤ المكتبة العلمية بيروت.

٣- مفهوم النص ص١٨، وانظر مفهوم النص في الدراسات الحديثة د/ يحيى ربيع ص٤ بحث منشور بكلية أصول الدين بطنطا العدد الثاني عشر ١٤٢٢ه ٢٠٠١م.

" إن النص القرآني وإن كان نصا مقدسًا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصـــا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية " [١].

ويقول أبو زيد : " النص القرآني منذ لحظة نزوله – أي مع قراءة النبـــي له لحظة الوحي – تحول من كونه نصًا إلهيًا، وصار فهمًا " نصًا إنســـانيًا " لأنـــه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي يمثل أولى مراحل حركة الـــنص فـــي تفاعله بالعقل البشري " [٢] ويقول في وضع آخر " أن النصوص الدينية كانـــت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي للنصوص الدينيه لا يخرجهـــا عـــن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغـــة وتوجهـــت بمنطوقهـــا ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغيـــر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم " [٣].

ويضيف قائلًا : " إن القول بإلهية النصوص والإصـــرار علـــى طبيعتهـــا الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العنايـــة الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم " [٤].

لقد سعى أبو زيد إلى زحزحة قداسة النص وطمس البعـــد الإلهـــي فيـــه، ودمجه في مجموعة النصوص المعاصرة له ليكون منتجا ثقافيا، مثله مثل أي نص آخر يمكن نقده يقول : " إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود من ذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عامًـــا، وإذا كانـــت هذه الحقيقة تعدو بديهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجـــود ميتـــافيزيقي ســـابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية " حقيقة كونه منتجًا ثقافيًا " ويعكـــر من ثم إمكانيه الفهم العلمي لظاهرة النص " [٥].

وتأويلية نصر أبو زيد للنص مبنية على أساس أن القارئ وما يفهمه من النص هو الأساس في عملية الفهم، ومن دون التسليم باستقلال النص عن مبدعـــه يقول : " إن موقف المفسر عامل في فهم العمل الفني، وشرط محدد لا غناء عنـــه في أي فهم " [٦].

ولكن أبو زيد يعلن في موضع آخر استقلال النص عن مؤلفه ويجعل أفـــق القارئ هو الأساس وتأويله الذاتي محل قصد الكاتـــب والمؤلـــف للـــنص، ولهـــذا

١- مفهوم النص نصر أبو زيد ص٢٤.
٢- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ص١٢٦.
٣- المرجع السابق ص١١٩.
٤- المرجع السابق ص٢٠٩ وانظر العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص١٥٧.
٥- المرجع السابق ص٢٧.
٦- إشكاليات القراءة نصر أبو زيد ص٤٣، ٤٤.

يقول : " إن الأساس في القراءة هو الوصول إلى مغزى النص دون الوقوف عند دلالته، والوصول إلى المغزى يتم من خلال فصل النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه [١]".

الرد على نصر أبو زيد

إن دعوى الأنسنة " القول ببشرية النص " التي يبنى عليها نصر أبو زيد قراءته للنص القرآني فيها نظر للأسباب الآتية :-

١- أنها تهدف - من بين ما تهدف إليه - رفع عائق القداسة الذي يتمثل في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس وهذا يكون بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي للوضع البشري، وتحويله من نص ديني مقدس له خصوصيته إلى نص قابل للنقد [٢].

٢- إن هذا المنهج يجعل النص القرآني الذي هو وحي نصًا متماثلًا ومتجانسًا مع النصوص التي يبدعها البشر، فالنصوص عند أبو زيد جميعها متماثلة بغض النظر عن مصدريتها بحيث يتساوى فيها النص الديني بالنص البشري، والنصوص الشرعية هي وحي من الله ومن ثم لا يصح إخضاعها لعقول البشر، ويكون فهم نصوصه الموحى بها بناء على نسبته إلى المرسل هداية للمتلقي في كل زمان ومكان وكل حال، وليس بناء على أنسنته وتحكم المتلقي فيه يفسره كيف يشاء على حسب هواه.

٣- يترتب على القول بأن النص القرآني نص لغوي وجود زيادة أو نقص فيه، ولا شك أن هذا يتناقض مع قوله تعالى " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ " الحجر آية ٩.

٤- يصير النص القرآني لدى أبو زيد ملكًا للقارئ يستنطقه كما يشاء دون مراعاة أدنى اعتبار لقائله ومنزله، وبالتالي يتم فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي، وربطه بشكل كامل بالمتلقي البشري الذي يمارس استنطاقه للنص من خلال خلفيته المعرفية، ومرجعيته الثقافية ووضعيته الإجتماعية والسياسية، فلا يكون المحصول حينئذ إلا إبداعًا لمضامين إنسانية صرفة، ودلالات تعكس مقاصد القارئ أكثر مما تنطق بحقيقة النص [٣] ولا شك أن هذا لا يقول به عاقل لأنه يستحيل فصل القرآن عن قائله عز وجل.

٥- إن أنسنة النص القرآني ومساواته للنصوص البشرية نظرية لا يصح بحال إسقاطها على القرآن الكريم لأنه يترتب عليها أن القرآن يصبح مجرد نص

١- نقد الخطاب الديني ص١٢٠.

٢- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية د/ طه عبد الرحمن ص١٧٨: ١٨١ الناشر المركز الثقافي ٢٠٠٦م.

٣- روح الحداثة ص١٨١.

تم انتاجه وفقًا لمقتضيات الثقافة التي ينتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من منزلة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق النسبي [١].

٦- وهذا غير صحيح لأن القرآن الكريم ليس منتجًا ثقافيًا خاضعًا للظروف والأحوال، بل هو وحي إلهي من قبل الله – تعالى – لهداية البشر وإخراجهم من الظلمات إلى النور ولضبط الواقع وتصحيح ما فيه من أخطاء قال تعالي : " وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ.." الشعراء الآيات من ١٩٢إلى ١٩٥.

٧- كما أن القول ببشرية القرآن قول مجانب للصواب، لأنه قد ورد في الخبر المتواتر أنه مع طول زمن التحدي، ولجاج القوم في التعدي، أصيبوا بالعجز ورجعوا بالخيبة وحققت لكتاب الله العزيز الكلمة العليا على كل كلام، وقضى حكمه العلي على جميع الأحكام، أليس في ظهور مثل هذا الكتاب على لسان أمي أعظم وأدل برهان على أنه ليس من صنع البشر[٢].

٨- إن قول أبو زيد : " النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصور ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي عن المقاصد العامة " [٣] وهنا لابد من سؤال أبو زيد عن معنى كون النص قالب فارغ بطبيعته هل تريد أن تأتي بنص بديل لكلام الله؟ وهل كان النص فارغًا أيضًا على عهد النبي (ﷺ) على حد تعبيره (بطبيعته) وملأه النبي (ﷺ) من حاجات عصره ثم ملأه الصحابة بعده (ﷺ) وهكذا يتم تفريغ النص وإعادة ملؤه حسب احتياج كل عصر؟ أو أنه يريد إثبات تاريخية القرآن بأي شكل وبأي طريقة وبأي سفسطة؟.

إن النظرة التأويلية للنص القرآني عند أبو زيد نظرة تقويضية للنص لا يمكن الاستناد إليها في فهم النص القرآني والوصول إلى مضامينه، وذلك لأنه في الأساس لم يجعل فهم النص هدفًا للمؤول والقارئ للنص، وذلك يرجع إلى الفلسفة التفكيكية التي تبناها في تأويلته للنص القرآني، والفلسفة التفكيكية لتأويل النصوص قائمة بالأساس على فصل النص عن مؤلفه وإحلال أفق القارئ (ما يفهمة القارئ) بدل غرض وقصد المؤلف والمنشئ.

وبحسب هذة الرؤية فإن التأويل بدل أن يكون أداة للفهم يتحول إلى أداة لإلغاء النص نفسه، وذلك لأن النص مجموعة من الجمل التي جاء بها المنشئ لإيصال معنى من المعاني إلى المخاطب والقارئ، وإذا بالقارئ والمؤول للنص يعزف عن مراد المنشئ ويتركه جانبا ثم ينطلق من واقعه هو، فيا ترى ما هو

١- المرجع السابق ص١٨٠.

٢- رسالة التوحيد الإمام محمد عبده ص ١١٩ الناشر دار الفكر بيروت.

٣- نقد الخطاب الديني ص١٧٧.

الهدف من وجود النص بالأساس، ولهذا أعلنوا موت المؤلف، وفي الواقع فإن موت المؤلف للنص يساوي موت النص نفسه، إذ النص يحمل قصد المؤلف والمنشئ وبالتالي لا يمكن قبول النظرة التأويلية لنصر أبو زيد لأنها في الواقع نظرة تقوض النص وتقتله وليس فهم النص غايتها.

المطلب الثاني

" تاريخية النص القرآني وأثرها في التأويل عند نصر أبو زيد "

في إطار القراءة الانتقادية الجائرة، بل الهدامة التي يقرأ بها الحداثيون القرآن الكريم تأتي التاريخية لتشكل إحدى النظريات الغربية المستوردة يقول د/ محمد عمارة : " ولقد وفدت هذة النزعة إلى الشرق الإسلامي ضمن الوافد التغريبي الذي جاءنا في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، التي تسلحت بفكر عصر التنوير الأوروبي ساعية إلى احتلال العقل المسلم، لتأييد وتأبيد احتلال الأرض ونهب الثروات " [1].

والتاريخية كما يعرفها محمد أركون " العقيدة التي تقول بأن كل شيء أوكل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم أيضًا بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية " [2].

أما علي حرب فالتاريخية عنده تعني أن " للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى أوالمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغير؛ أي قابليتها للتمويل والصرف وإعادة التوظيف " [3].

ولقد نادى نصر أبو زيد بتطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني من أجل فهمه فهمًا معاصرًا، فالتاريخية لديه تعني: " الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق – الوجود الإلهي – والوجود المشروط الزماني " [4].

وينطلق أبو زيد في قوله بـ " تاريخية معاني وأحكام القرآن " من أن تأويله للقرآن بأنه نص لغوي، ومنتج ثقافي انطلق من حدود ومفاهيم الواقع، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به، ويترتب على ذلك أمرين أولهما : أن النصوص الدينية " نصوص تاريخية " بما أن دلالاتها

١- خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام د/ محمد عمارة ص ٦ الناشر مكتبة وهبة ط الأولى ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.

٢- الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد اركون ص١٣٩ ترجمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي ١٩٩٦ م.

٣- نقد النص علي حرب ص ٦٥.

٤- النص، السلطة الحقيقة نصر أبو زيد ص٧١ المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤ م.

ومقاصدها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءًا منه، وعلى هذا الأساس فإن اللغة والمحيط الثقافي الموصول بها يمثلان المرجع الأساس في التفسير والتأويل، وثانيهما : " أن تاريخية الدلالة " لا تعني - بأي حال من الأحوال - تثبيت المعنى الديني عند فترة تشكل النصوص، من منطلق أن اللغة - التي هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ثابتة وساكنة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وحركية اللغة هذه - حسب نصر أبو زيد - تنعكس على حركية النصوص فتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز [١].

ومن هذا المنطلق التأويلي يعتبر أبو زيد أن القرآن ما هو إلا تعبير وانعكاس لتلك المرحلة التاريخية التي تشكل فيه وتكوّن من خلالها، شأنه في ذلك شأن الأنواع الأدبية المختلفة المعبرة عن حدث معين أومرحلة معينة، أوفكرة محددة لا تتعدى زمنها ولا تبرح ظروف مكانها من الشعر والقصة والملحمة والرواية والأسطورة والرمز، وبذلك يلغي أبو زيد أي معان أو أحكام ثابتة أبدية توجد في القرآن الكريم.

وحينما يقرأ القرآن قراءة تاريخية يلزم عن ذلك تحديد فاعلية القرآن الكريم بحدود الزمان والمكان ورفض كل القراءات والتفاسير التراثية للنص بناءً على أنها لا تعبر عن النص بوصفه كلام إلهي موجه للبشر جميعًا، ولكن باعتبارها قراءات عبرت عن رؤية أصحابها في ظل واقع تاريخي انتهى بانتهاء زمانه، لذا نراه يؤكد على أن تاريخية القرآن تفتح الباب أمام تطور وتغير المفاهيم القرآنية بما في ذلك العقائد والتشريعات والقصص، فلا ثبات لعنصر جوهري في النص لأنه نص إنساني متغير ومتطور بتطور الإنسان وتغيره، فلا يقصد بالتاريخية إذن علم " أسباب النزول " ولا " علم الناسخ والمنسوخ " وإنما المقصود تاريخية البنية القرآنية ذاتها.

يقول أبو زيد في ذلك : " وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول أوعلم الناسخ والمنسوخ أوغيرها من علوم القرآن، إن البعد التاريخي الذي نتعرض له ما يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص وخلافًا للخطاب الديني فهذا ينطبق على النصوص التشريعية ونصوص العقائد والقصص " [٢].

ومن البين أن تشديد أبو زيد على البعد التاريخي للنصوص الدينية، ومهاجمته أصحاب المنطق الديني التقليدي من جهة إهمالهم - وفق تصوره -

---

١- نقد الخطاب الديني ص٢١٠.

٢- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ص ٨٧، ٨٨.

الجانب التاريخي للوحي، راجع إلى فهم مخصوص لهذا البعد التاريخي، يتمثل في إيجاد رؤية تاريخية علمية للنصوص الدينية تتعدى البحث عن الحقائق التاريخية والحوادث والاتفاقات التي حدثت في عصر نزول الوحي " كما يحصل في مباحث علم التاريخ " إلى الاعتماد على المعطيات المعرفية التي تتيحها فلسفة اللغات تحديدًا، وبالأخص تلك التي تتناول قراءة النصوص الدينية [١].

وفي هذا الصدد يقول أبو زيد مقارنا بين نظرية التاريخية للنصوص ونظرة ذوي الفكر الديني التقليدي غير التاريخية :

" إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي – الإنسان – هو نقطة البدء والمعاد، إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية من الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلًا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضًا على النصوص من خارجها " [٢].

ويسعى أبو زيد إلى إعادة تشكيل الوحي الإنساني بعيدًا عن أي عائق، وأكبر عائق أمام الحرية الإنسانية هو سلطة المقدس المتجذرة بداخله وبالتالي فهو يعمل على نقل مركز اشتغال التأويل من خارج النص القرآني إلى داخله، استنادًا إلى ما يسميه بـ " التأويلية الحية أوالمنفتحة " حسب نصر أبو زيد فكل إلزام تشريعي يمثله أمر أو نهي ضمن خطاب إلهي معين ليس متوجهًا – بوصفه التاريخي – إلى إنسان عصر الحداثة، فلا وجود لقانون عام يمكن أن يتجاوز حدود التاريخ، ولا مكان لعقيدة ثابتة تفرض أي نوع من الإلزام العملي، فتاريخية النص ليست دعوى للخروج عن الدين، بقدر ما هي دعوى لأنسنته واستحداثه في " السعي إلى تأسيس تأويلية حية مفتوحة، ضدًا للتأويلات السلطوية والكليانيّة، ينبني على حقيقة فحواها أن تأويل القرآن – هو في جوهره – سعي لصياغة معنى الحياة، وإذا كنا حقًا جادين في سعينا لتحرير الفكر الديني من سلطة القهر والقوة، سياسية كانت أم اجتماعية أم دينية، من أجل إعادة الحق في صياغة المعنى الديني للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلا محاولة بلورة منهجية تأويلية تقبل تأويل غيره، وتبنى عليه أوتعارضه " [٣].

هكذا لم يستطع أصحاب القراءة الحداثية للنصوص أن يفرقوا بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ونظروا إلى القرآن الكريم على أنه مجرد " نص " أو أداة

١- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ص ١٨٨ وما بعدها، تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد " أحمد واعظي ص ٧٣ ترجمة حسين صفي الدين مجلة المحجة العدد ٢٥ سنة ٢٠١٢ م.

٢- نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد ١٨٩، ١٩٠، ٢٠٢.

٣- التجديد والتحريم والتأويل نصر حامد أبو زيد ص ٢١٥ المركز الثقافي العربي سنة ٢٠١٠ م طبعة الدار البيضاء بيروت.

لغوية لنقل مرادات الله إلى البشر، من حيث إن الدلالة اللغوية، المرتبطة بالتطور التاريخي هي المعيار الحاكم لأي نص، لا فرق في ذلك بين نص إلهي ونص بشري، فيظنون أن اعتبار " الإلهية " في فهم النص القرآني لن يضيف للوعي الإنساني إلا تصورًا أسطوريًا لا علاقة له بالواقع حيث يقول فإن " الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، فالواقع أولًا، والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة " [١].

وقفة نقدية مع نصر أبو زيد :

لا شك أن طرح نصر أبو زيد بخصوص " تاريخية النص القرآني " من حيث هي إحدى أهم المقولات التي تستند إليها الهرمنيوطيقا الفلسفية يؤدي إلى جملة من النتائج المباينة – بل المتصادمة – مع المنطق التقليدي السائد في فهم النصوص الدينية نوجزها فيما يلي :-

١- ثبات المنطوق وتغير المفهوم :

يقول أبو زيد : " إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح مفهومًا يفقد صفة الثبات، فيتحرك وتتعدد دلالته، ويتحول إلى نص إنساني " يتأنسن " [٢].

ومؤدى هذا أن النص القرآني إذا توجه بمنطوقه الثابت إلى المخاطبين الذين نزل فيهم وتشكل في إطار بيئتهم الثقافية، يكون حبيس هذا السياق التاريخي المحدد، أما مفهومه فمتغير متبدل، تبعا لتغير العصور وتبدل الأمكنة، وتبعا لاختلاف أفق المتلقين له، وتباين تجاربهم، وهو لهذا لن يصير إلا وعاءً فارغًا قابلًا لما يملأ به من كل قراءة، وفضاءً مفتوحًا لما يمكن من التأويلات والاحتمالات ومراتب الدلالة [٣].

٢- استحالة التطابق بين القراءة والمقروء والوقوع في فوضى التأويلات التي لا تنسجم مع طبيعة النص القرآني : إن القول بوجود معنى نسبي غير ثابت للنص القرآني يحرر الطاقة التأويلية للقارئ فيتوسع إلى أبعد الحدود في معنى النص، ما قد يوقعه في الانقطاع الكلي عن الدلالة الأصلية المحددة في زمن النزول، وتبعًا لذلك يجوز للقارئ أن يعيد صياغة معنى النص على أساس المستجدات المعرفية والاجتماعية الحاصلة، على نحو يدخل في فوضى التأويلات، ويوقع في تيه الإسقاطات التي لا يتحملها النص القرآني ولا تنسجم مع طبيعته، وهذا لا يصح لأن هناك كثيرًا من الآيات القرآنية قطعية الدلالة لا تقبل تأويلات متعددة أوغير متناهية، وما عدا ذلك لا يقبل تأويله إلا ما اتفق مع ظاهر النص

---

١ – نقد الخطاب الديني ص٦٨.

٢- نقد الخطاب الديني ص٩٩، ١٠٠.

٣- نقد الخطاب الديني ص١٧٧، انظر النص القرآني قطب الريسوني ص٢٨٨ وما بعدها.

ومضمونه، وما دلت عليه اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، وإن تعددت المعاني طبقًا للاستعمال اللغوي للفظ.

٣- عدم الالتزام بالأحكام التشريعية : لأنها ترتبط بمرحلة تاريخية بعينها وعلينا أن نحل مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدما أفضل مما ورد بحرفية النصوص يقول أبو زيد : " وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن المسكوت عنه - وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية كانت تصف واقعًا أكثر مما تصنع تشريعًا " [١].

٤- إضفاء النسبية على الأحكام :

إن تأكيد نصر أبو زيد على انفتاح النص القرآني وقابليته لقراءات وتفسيرات عديدة، وفقًا لتبدل الأزمنة والعصور، واختلاف وجهات المؤوِّل المعرفية، ووفقا - أيضا - لطبيعة الرؤية الحاكمة على عناصر المنهج المتبع في الاستنطاق والفهم، إن كل ذلك يجعل النص رهين أفق المؤول وتمثلاته الخاصة التي لا تنفك عن تجربته في التلقي وقدرته على "توليد " الدلالات وصناعة المعاني، من منطلق أن كل قارئ يخلق النص، فهو خلاق آخر يساير خلاق النص [٢] ولا شك أن هذه التعددية في التلقي والاستقبال، وهذه الإمكانية في الفهم والتأويل تحيل على تاريخية القراءة، وتزيد الأحكام تعلقًا بظروفها وسياقها الزمني، ومن هنا لا يمكن حمل الآيات القرآنية على معنى مستقر ودلالة ثابتة [٣].

وهذا أمر من شأنه أن " يفرغ النص الديني من دينيته "، وينزع عنه قدسيته، وحقانيته اللتين بهما يعرف بوصفه " وحيًا " ويتعالى على غيره من النصوص البشرية الدنيوية.

٥- أنسنة النص القرآني ونزع قداسته :

هي محاولة لتحويل الوحي من اصطباغه بأنه إلهي إلى بشري، والنظر إلى النصوص الدينية على أنها صيغ خاصة بتاريخ مضى ومن ثم فإن على الناس في هذا العصر أن يفسروها بالطريقة التي تجعلها تنسجم مع أفكارهم وقد قمنا من قبل بتفنيد ما ذهب إليه أبو زيد من القول بأنسنة النص في المطلب السابق يمكن الرجوع إليه.

٦- عدم إمكان تحقق تأويل محايد للنص :

على اعتبار أن فهم النصوص متوقف جزء كبير منه على تموقع الإنسان داخل بيئته الثقافية والاجتماعية، فإذا أمعنا النظر في النصوص والمتون الدينية، من الناحية الأنطولوجية " الوجودية " لوجدنا أنها محكومة بالأحداث التاريخية

١- النص السلطة والحقيقة ص ٩٦، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٤١.

٢- إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٤١.

٣- النص القرآني قطب الريسوني ص ٢٨٩.

وواقع اللغة، كما للواقع الاجتماعي والثقافي في عصر صدور النص وحدوثه وإذا نظرنا من الزاوية الإبستيمولوجية " المعرفية " لألفينا أن تشكل الوعي بالنص محكوم أيضًا بتلك العوامل المذكورة.

ومن هنا – حسب نصر أبو زيد – فإن دلالة النص لا تنحصر في نظام الدلالة الذي يحدد مسبقًا من خلال الحوادث التاريخية والزمانية، واستنادًا إلى السياق الثقافي والاجتماعي لزمن الصدور، وإنما سينفتح لزومًا على آفاق مستقبلية يتوجه النص فيها إلى مخاطبين جدد في عصور جديدة، تشكل عندها " القراءة الإبداعية " للنص على أساس كشف المحددات التي ترسم دائما التأويل، تبعا للبيئة الثقافية واللغة الموظفة [١].

٧- هدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن ونفي وصف الثبات والأزلية عن العقائد والأحكام وعدم صلاحياتها لمختلف الأزمنة والأمكنة " فقضية التأريخ " التي توسل بها أبو زيد تستهدف بالأساس رفع عائق " الحكمية " المتمثل في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام أزلية ثابتة [٢].

والمسلك المؤدى إلى ذلك هو ربط آيات الأحكام بسياقها التاريخي، ووقائع نزولها على نحو يجعل النص محصورًا في نطاق أسبابه الخاصة مقتصرًا عليها، ولا يتيح تعدية حكمه في أفق المستقبل إلى وقائع مشابهة في المناط والعلية [٣] وهذا شكل من أشكال قتل النص وإهدار لحركيته المتجددة التي تناسب مختلف الأزمنة والأمكنة.

٨- تبعية النص للمؤثرات الاجتماعية والثقافية :

إن الافراط في الاعتداء بتأثير الواقع الاجتماعي والسياق الثقافي على النص القرآني يجعل " المحورية " تنتقل من النص إلى الظروف التاريخية والثقافية والتحولات الاجتماعية، وبالتالي تغدو هذه العوامل مجملة هي الأصل المؤثر في دلالة النص، هذا النص – لا محالة – مجرد تابع لها ومنفعل بها، وهذا ما لا يتصور حدوثه مع النص القرآني، لأنه كما لا يجوز – حسب تصور أبو زيد – إهدار الواقع لحساب النص"

فكذلك لا يمكن إهدار النص لحساب الواقع، فالأديان بشكل عام " إنما جاءت لتسمو بالواقع لا أن تستسلم له " [٤].

١- نقد الخطاب الديني ١١٥، تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد، أحمد واعظي ص٧٦، ٧٧.

٢- روح الحداثة ص١٨٤.

٣- النص القرآني قطب الريسوني ص٢٨٥.

٤- تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين جمال البنا ص٢٤٢ الناشر دار الشروق ٢٠٠٨ م.

بالإضافة لما تقدم من المحاذير التي تنطوي على تطبيق التاريخية على النص القرآني أقول إضافة لما سبق – إن القول بتاريخية القرآن نظرية لا يصبح بحال إسقاطها على القرآن لما يلي :

أولًا : إن القول بتاريخية الآيات القرآنية يؤدي إلى ترك العمل بالشرائع والأحكام، والقيم والأخلاق الكريمة التي أمر بها القرآن الكريم وعدم صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، لأنها حينئذ ستكون قاصرة على الزمن الذي نزلت فيه، وهذا بين البطلان لأنه ينافي عالمية رسالة النبي (ﷺ) التي تحدث الله عنها في قوله تعالى " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ " الأنبياء آية١٠٧.

ثانيًا : إن النصوص الدينية ليست كلها تاريخية كما يتوهم نصر أبو زيد فما تعلق بالعقيدة والأخلاق والقواعد الكلية والفقهية والأصولية لا يمكن أن تتغير بتغير التاريخ، ولكن التغير يكون في الوسائل التي لا ترفضها الشريعة ومن ذلك ما يحدثه المسلمون من وسائل في شؤون حياتهم من وسائل الاتصال الحديثة وغير ذلك فكل ذلك تغيير في وسائل الأحكام لا في الأحكام نفسها.

ثالثًا : إن هذه التفاهات – الحداثية – تتساقط إذا أكدنا على البعد الإلهي للقرآن وللنصوص الدينية، لأنه ما دام أن الله هو مشرعها ومنشؤها فهو أعلم بما يصلح عباده، وهو أعرف بالثوابت والمتغيرات " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " الملك آية١٤ [1].

رابعًا : إن نظرة أبو زيد التاريخية للقرآن الكريم تجعل منه نصًا خالي المحتوى فارغ المضمون والمؤول هو الذي يملأ هذا الفراغ، ولهذا فنظرته التأويلية لا يمكن أن تسمى تأويلًا للقرآن، لأن التأويل هو السعي لفهم باطن القرآن، بينما الرؤية التأويلية لنصر أبو زيد لا ترجو فهم النص بل هو يدعو إلى تقويضه من خلال فصل النص عن مؤلفه، لأن المؤلف قد أعلن موته، كما لا يمكن أن نسميه تفسيرًا، لأن التفسير يشترك مع التأويل في البحث عن قصد المنشئ وغرضه، غاية ما في الأمر أن التفسير يختص ببيان ظاهر القرآن بينما التأويل يهتم ببيان باطن القرآن، وبهذا يكون أبو زيد قد سقط في نفق (الآيديولوجية) العلمية التي ضيقت أفقه في أن يفسر الظواهر بحسب المنهج التجريبي ويحصر فهم القرآن بالمعنى اللغوي.

خامسًا : إن محاولة تطبيق النسبية على النصوص الدينية بمثابة نسخ الدين كله، نعم لا ننكر أن هناك نصوصًا تتسم بالعمومية في الدلالة كبعض نصوص الأحكام ولكن الدين الإسلامي بوصفه دينًا لا تنفك عنه صفة الثبات خاصة في أصوله وأخلاقه وكثير من تعاليمه وأحكامه كما أن التغير في فهم النص حسب القارئ لا يعني بالضرورة تغير النص أو افتقاده لصفة الثبات، لكن نصر أبو زيد

---

١ – العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص١٥٦.

اتخذ مفهوم النسبية ذريعة لتقليص وهدم الفاصل بين المعرفة الحقة المطابقة للواقع وغيرها.

سادسًا : انعقد الإجماع على ثبات الأحكام الشرعية، ولهذا حارب أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) من تخلف عن دفع الزكاة بدعوى ارتباطها برسول الله (ﷺ) مما يعني وقتيتها استدلالا بظاهر قوله تعالى " خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا " التوبة من آية ١٠٣.

فالقول بثبات الأحكام الشرعية ينبني عليه أمر خطير وهو عدم صلاحية الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان وهذا يعني نقصانها، وعدم قدرتها على مواكبة تطورات الحياة وعجزها عن استيعاب مستجداتها، وهو مخالف لما جاء في قوله تعالى " وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ " الأنعام آية١١٥.

وقد فسر الإمام الرازي قوله " لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ " أن أحكام الله لا تقبل التبديل لأنها أزلية والأزلي لا يزول [١] فيلزم بطلان دعوى التاريخية.

سابعًا : " إن القول بتاريخية النص الديني، قول متهافت لما يحتويه من مفارقات، فمن جهة يتعامل مع نص له خصائصه بمنهج وآليات غريبة عنه، وهذا غير ممكن، لأن الممارسة القرائية المتعلقة بالنص الديني الإسلامي لها آلياتها الأصلية، ومن جهة أخرى يبرز التناقض بين المنطق والهدف في القول بالتاريخية، فمن جهة هو خطاب يرفض الدينية ويعتبرها غير علمية، ومن جهة أخرى يقف على أرضها وينطلق منها، وهذه إحدى صور التضارب في الرؤية الحداثية التي تبرز لنا تلفيق أصحابها كما هو الأمر مع نصر أبو زيد الذي يعتبر الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض بإمكانية تحليله وفهمه، وهذا التضارب في الرؤية والموقف جلي مما يبدي عدم استقامة القول بتاريخية النص الديني " [٢].

ثامنًا : يترتب أيضًا على قول نصر أبو زيد أن ما جاء به القرآن من أحكام فهو تاريخي – أي أنه كان صالحًا لتاريخ نزول هذه الأحكام ثم نسخ التطور التاريخي هذه الصلاحية – علمنة الإسلام وهذا باطل [٣].

أهداف القراءة التاريخية للقرآن الكريم :

١- مفاتيح الغيب للرازي ج١٣ ص١٢٦.

٢- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر د/ مرزوق العمري ج٢ ص٤ في المقدمة.

٣- الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية د/ محمد عمارة ص٦٠ طبعة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.

تهدف القراءة التاريخية للقرآن الكريم إلى إيجاد قطيعة معرفية بين القارئ والقراءات الاعتقادية التي تعتقد صحة القرآن الكريم، وتؤمن بألوهية مصدره، تلك القراءات المنطلقة من التراث واحترامه والبناء عليه.

يقول الدكتور محمد عمارة : " ولقد بدأت هذه النزعة في فكر التنوير الأوربي الوضعي عند الفيلسوف الفرنسي " فولتير " Voltaire (١٦٩٤ – ١٧٧٨م) والفيلسوف الإيطالي " فيكو " G.Vico (١٦٦٨ – ١٧٤٤م) كجزء من سعي فلسفة التنوير الوضعية إلى نسخ الإطلاق الديني واللاهوتي، وإحلال العقل والعلم والفلسفة محل الدين والكنيسة واللاهوت، أي : إحلال النسبي محل المطلق " [١].

ويقول أيضًا : " جوهر هذه النزعة ومقصدها الأساس هو إقامة قطيعة معرفية كبرى مع الموروث الديني، وتحرير العقل والمجتمع من حاكمية الدين " [٢].

ويقول الدكتور طه عبد الرحمن : " إن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها هؤلاء هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، متعرضه بذلك لآفات منهجية مختلفة ... هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة، فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم، اختيارًا تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية " [٣]
وبدلًا من تلك القراءات التي يصمونها بالرجعية والماضوية، تقدم للناس تلك القراءة التاريخية، التي هي قراءة نقدية في المقام الأول، ومن ثم فهي لا تنطلق من الإيمان بقدسية القرآن الكريم ولا ألوهية مصدره، بل تتعامل معه كأي نص أدبي خاضع للمعايير التاريخية في التقييم والمعايير المادية في الفهم؛ للوصول به إلى نتائج وآثار خطيرة، من أمثال : نزع القداسة عن القرآن الكريم، ومساواة النص الإلهي بالنصوص البشرية، وسلب إطلاقية القرآن، وأن الأحكام الشرعية غير صالحة لكل زمان ومكان، والتحريف العبثي والتأويل المنحرف لآيات القرآن الكريم، وتفريغ آيات القرآن عن محتواها، وكذا التشريعات بل والعقائد كما سبق.

خطورة المنهج التاريخي في فهم النص الديني :

لعل من أهم المخاطر المنهجية التي وقعت فيها القراءات المعاصرة للنص الديني " القرآن " من خلال تطبيق الوسائل الغربية كما هي ما يلي :

١- خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٣.

٢- في فقه المصطلحات " التجديد والتراث والأصولية والتاريخية " د/ محمد عمارة ص٦٤، ٦٥ الناشر دار المعارف ٢٠١٣م.

٣- روح الحداثة ص١٩٢ وما بعدها.

١- المماثلة بين الموروث الإسلامي " قرآنًا وسنة، بخصائصه المعروفة، وبين الموروث التوراتي والإنجيلي الذي تخلَّف عن مواكبة العصور اللاحقة في الغرب بمسافات بعيدة.

٢- القول بتاريخية النص الديني أي ارتباطه بالزمان والمكان الذي نزل فيه مما يؤدي إلى نفي وصف الثبات والأزلية عن العقائد والأحكام التشريعية.

٣- التعاطي مع المناهج الغربية جميعها على أنها تؤدي إلى حقائق موثوق بها، ومن ثمة قدرتها على استنفاد إمكانات النص، دلالايا ومقاصديًا، وعلى الكشف عن المحجوب واللا مفكرفيه [١] حتى وإن كان متعارضًا مع النص نفسه، على نحو ما حصل في دائرة الثقافة الغربية من اندفاع كليِّ في الهجوم على النصوص الدينية وحرية مطلقة في تقويض أركانها ومقوماتها التي تنبني عليها.

٤- تجاهل المنزع الوضعي للمناهج الغربيةِ قاطبة، الأمر الذي قاد إلى الاصطدام مع البُعد الإلهي لمصدر القرآن وحقَّانيتّه وخصائصه الإنجازية.

٥- أن النظرية الهرمنيوطيقية تقضي – من بين ما تقضي به – " تاريخية الفهم " أي إن لكل زمان ومكان، بل لكل شخص قراءة محددة للدين وللنصوص الدينية الأمر الذي يستلزم أن لكل عصر دينًا أو شريعة، أو قراءة جديدة لذلك الدين على الأقل، ولأجل ذلك لابد أن تتغير المفاهيم والمعتقدات الدينية في كل عصر، وهذا محال لما فيه من تنافٍ مع جوهر الدين، وتصادم مع حقائقه.

٦- أن القول " بنسبية الحقيقة " في النظر الهرمنيوطيقي يترتب عليه أنه لا مسوِّغ لتخطئة بعض التفسيرات والآراء، طالما أن لكلٍ أن يفهم حسب خلفياته ومقاصده، ومن هنا فجميع القراءات والتأويلات مشروعة، وهذا محال أيضًا، لأنه يقوض النص القرآني من أساسه، ويُذهب بالحقائق الدينية رأسًا، مثلما يُشرع لفوضى المعنى، واضطراب الفهم، فيشيع – لا محالة – الشك المطلق، واللا أدرية، ويعم مبدأ عدم التناقض، وبالتالي، يتزعزع الإيمان وتتخلخل معه المعرفة الدينية المتوقفة على أساس معتقدات ومبادئ دينية محددة راسخة وثابتة.

المطلب الثالث

الشبهات التي اعتمدها نصر أبو زيد في قراءته للقرآن الكريم وإثبات دعوى تاريخية النص الديني

لقد اعتمد نصر أبو زيد على عدة شبهات لإثبات دعوى تاريخية النص الديني وعدم أزليته، أو تاريخية القرآن الكريم بما يعرف في التشريع الإسلامي دلالة عموم اللفظ وخصوص السبب، وبما يعرف في مباحث علوم القرآن بأسباب

١- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر قطب الريسوني ص٤٠٢.

النزول وبنزول القرآن منجمًا، ودعوى النسخ، ووصف نصر أبو زيد التشريع الإسلامي إبان نزول القرآن الكريم بأنه لا يتعدى حدود ذلك الزمان الذي نزل فيه، وهو مختص بتلك الحوادث والوقائع التي نزل ليعالجها، وغيرها من الدعاوي التي سنتناولها بالدراسة ونقوم بتفنيدها فيما يلي :

الشبهة الأولى : اتخاذ التنجيم طريقة للقول بالتاريخية

قال تعالى " وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تنزِيلاً " الإسراء آية١٠٦.

وقال تعالى " كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا " الفرقان من آية٣٢.

من الشبهات التي يستدل بها أصحاب القراءة الحداثية على تاريخية القرآن الكريم " نزول القرآن مفرقًا على حسب الوقائع والحوادث " وهذه الشبهة تشكل مع مثيلاتها من أسباب النزول مرتكزات يرتكز عليها القائلون بتاريخية القرآن.

ومؤدى هذه الشبهة : " أن القرآن الكريم من حيث كونه نزل مفرقًا ولم ينزل جملة، فإن ذلك دليل على ارتباطه بذلك الزمان الذي نزل فيه، وهو مختص بتلك الحوادث والوقائع التي نزل ليعالجها، ولو كان القرآن مطلقًا متجاوزًا للزمان والمكان لما نزل بحسب تلك الوقائع ولا نزل مفرقًا مبثوثًا على مدى ثلاث وعشرين سنة.

يقول طيب تيزيني : " القرآن نص تاريخي لأنه أتى منجمًا ... أي وفق الأحداث وواقع الحال، وهذا بدوره كان مشروطا ببيئة محمد وعصره " [(١)].

ويرى نصر أبو زيد أن نزول النص القرآني منجمًا ما هو إلا استجابة للوضعية الاجتماعية المشخصة، فالواقع هو السر في التنجيم وكل فهم يتجاوز الواقع فهو خطأ فنراه يقول : " ولا شك أن تثبيت الفؤاد المشار إليه في الآية يشير إلى مراعاة حال المتلقي الأول من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحي عليه على الأقل في بداياتها كما يقول ابن خلدون، ومن حيث إن الثقافة ثقافة شفاهية يستحيل فيها استيعاب نص على هذا الطول، وعلى ذلك فإن مراعاة حال المتلقي الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقي الأول جنبًا إلى جنب مع المخاطبين بالنص، لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعلة التنجيم سوى موقف المتلقي الأول للنص ومراعاة حالته وتثبيت فؤاده وتقوية قلبه، وإذا كان النص في نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأول للوحي، وهو مجرد وسيط فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هي الأساس.

١- النص القرآني طيب تيزيني ص٣٥٦، ٣٦٩.

إن النص هنا يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة، وأهمها الشفاهية، وإذا كانت أسباب هذا الفصل بين النص والواقع في تراثنا الديني أسبابا يمكن تلمسها في سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث ومساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعي والسياسي فإن هذا الفصل في ثقافتنا المعاصرة، وفي الخطاب الديني الرسمي على وجه الخصوص يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية [١].

الرد على ذلك نقول : بداية يجب إن نستبدل مصطلح التنجيم عن النص القرآني، لأنه لا يؤدي دلالة الحدث وغير مستخدم بالقرآن بهذا المعنى فكلمة " نجم " أصل صحيح تدل على طلوع وظهور [٢].

والمقصود من استخدام مصطلح التنجيم دلالة التفريق وبما أنه علمنا أن كلمة التنجيم لا تؤدي دلالة كلمة التفريق، وكلمة التفريق كلمة مستخدمة في النص القرآني للدلالة على هذا النزول المفرق لذلك يجب التقييد بالاستخدام القرآني " وقرآنا فرقناه " فكلمة " فرق " أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل [٣].

وعكس استخدام كلمة مفرق هي كلمة " الجملة " ولذا قال المشركون فيما يحكيه القرآن الكريم " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً .. " (الفرقان من آية٣٢) فالنص القرآني إنما هو كتاب واحد متماسك فلذا جاءت كلمة التفريق لتدل على هذا المعنى من حيث النزول لهذا الموضوع مفرقا ويتم جمعه في الواقع بعد انتهاء نزوله كاملًا، كما أنها تدل على وجود الموضوع جمله واحدة قبل نزوله وذلك كمضمون ومقصد ومن ثم تتم صياغة ما يريد الله أن ينزله ضمن نص لغوي يتناسب مع الظرف ليس كسبب نزول وإنما كحالة مناسبة لنزول النص.

وبعد هذا الضبط لمصطلح نزول القرآن مفرقًا وليس منجما يجب أن نبين ليس هناك علاقة لزومية بين نزول القرآن منجمًا وإثبات تاريخيته فالسبب في نزوله منجمًا بينه الله – عز وجل – في قوله " كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا " الفرقان من آية٣٢ وقوله " وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً " الإسراء آية١٠٦.

١- مفهوم النص ص٩٨ : ١٠٠.

٢- معجم مقاييس اللغة ابن فارس بن زكريا القزويني الرازي الجزء الخامس ص٣٩٧ تحقيق عبد السلام هارون الناشر دار الفكر سنة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٣- المرجع السابق ص٤٩٣.

ولتنجيم القرآن أي نزوله مفرقًا على دفعات فوائد وحكم كثيـــرة، بعضــــها اتصل بشخص النبي (ﷺ)، وبعضها الآخر يتصل بالمجتمع الإسلامي الوليـــد الـــذي كانت تنزل عليه الآيات وبعض هذه الحكم يتصل بالقرآن نفسه " [١].

ومن الحكم لنزول القرآن منجما :

الحكمة الأولى : قوله " لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ " أي لنجعل من استمرار نزولـــه عليك عاملًا يشد أزرك في الصبر والمثابرة على أذى المشركين [٢].

الحكمة الثانية : قوله " لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ " أي لكـــي يتيســـر عليك استيعابه وحفظه على مهل وتدرج إذ لو نزل عليه القرآن جملة واحدة للقـــي عنتًا كبيرًا في استيعابه وحفظه ثم في تلاوته على أسماع الناس [٣].

النص القرآني إذن منذ البداية دخل معترك الصراع الثقافي والمعرفي وهذا الصراع متجدد ومتنوع حسب المستجدات وهذا يقتضي من النبـــي (ﷺ) أن يكـــون مستعدًا عقليًا ونفسيًا وثقافيًا ليخوض هذه المعركة الفاصلة بين الحق والباطل ولذا يقتضي أن ينزل النص القرآني مفرقا على قلب النبي ليتم التفاعـــل معـــه، ورفـــع مستواه الثقافي بتدرج يتناسب مع مستوى الصراع الثقافي ليعلو عليـــه [٤] وهـــذا معنى قوله تعالى " ليثبت به فؤادك " فيكون النص القرآني من خلال عملية نزولـــه مفرقا ضمن زمن طويل قد حقق ما يلي :-

- تثبيت فؤاد النبي بالمعنى الذي طرح آنفا.
- تغطية مراحل الصراع الثقافي وإنزال النص الذي يناسب ظروفه.
- تمكين الناس من دراساته والتفاعل معه، وحفظه كمتن إلى غيـــر ذلـــك مـــن الأمور الكامنة وراء حكمة تنزيل النص مفرقًا، والحق الصراح يشهد بأنه ليس هناك علاقة لزومية بين نزول القرآن مفرقا وبين ما أدعاه أصـــحاب القـــراءة الحداثية من وصم القرآن بالتاريخية.

الشبهة الثانية: النسخ (بين ضوابط العلماء وعبثية العلمانيين)

النسخ في اللغة يطلق على معنيين أحداهما : الإزالـــة، والثـــاني : النقـــل والتحويل يقال نسخت الشمس الظل أزالته ونسخت الريح آثار الدار غيرتها [٥].

١- انظر الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم د/ محمد حجازي ص٧٣ : ٧٦ الناشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٠م.

٢- الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٩٢ وما بعدها تزيني ومحمد سعيد البوطي دار الفكر دمشق طبعة عام ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

٣- المرجع السابق.

٤- انظر ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة لسامر إسلام مبولي رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني ص١٤٣: ١٤٠ الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢م.

٥- الصحاح للجوهري ج١ ص٤٣٣.

وفي الاصطلاح : تعددت التعريفات الاصطلاحية للنسخ وأقرب هذه التعريفات هو : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي [١].

وقد عرفة العلمانيون تعريفات تتناسب مع تاريخيتهم المزعومة فقد عرفه نصر أبو زيد بأنه " إبطال حكم وإلغائه سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجودًا دالًا على الحكم المنسوخ " [٢].

بينما يعرفه طيب تزيني بأنه " تعديل بعض الآيات وفق الحاجة البشرية في هذا الوقت " [٣].

ويرى العلمانيون إن الاقرار بوجود الناسخ والمنسوخ إمارة من الإمارات الدالة على ما يدعونا " جدلية النص والواقع لأن النص أي القرآن أثر في الواقع بما أحدثه من تغيير فيه، كما أن الواقع أثر في النص فغير فيه، وتجلى هذا في الناسخ والمنسوخ كما تجلى في غيره.

يقول نصر أبو زيد موضحًا هذه المسألة " تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع فالنص كما يقول العلمانيون إنما هو استجابة للواقع ومتطلباته، وهو يدور معه قوة وضعفًا يقول حسن حنفي " أن ما عبر عنة القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حيّ يتغير ويتبدل [٤].

إذا النسخ هو إبطال الحكم والغاؤه سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل دالًا على الحكم المنسوخ [٥].

هذه التعريفات السابقة تبين جهل أصحابها، فالنسخ لم يكن وفق الحاجة البشرية، لأن الناس في عهد النبي (ﷺ) لم يكونوا على دراية تامة بما يصلح معاشهم ومآلهم، ولذا كانوا يسألون النبي (ﷺ) عن كل صغيرة وكبيرة وما أشكل عليهم من أمور، لكن فائدة النسخ تكمن في أنه " نوع من التدرج في التشريع روعي فيه مصالح العباد في العاجل والآجل، فإن من الأمور التكليفية ما يصلح في وقت دون وقت وفي حال دون حال، فأخذ الله عباده بالحكمة فوضع لهم من التشريعات ما يناسبهم على اختلاف درجاتهم وبيئاتهم وأحوالهم، والنسخ وسيلة

١- مناهل العرفان في علوم القرآن ج٢ ص١٧٦.
٢- مفهوم النص نصر أبو زيد ص١١٧.
٣- النص القرآني طيب تزيني صفحة ٣٥٨.
٤- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم د/ حسن حنفي ص١٥ الطبعة الرابعة ١٤١٢ه ١٩٩٢م.
٥- مفهوم النص ص١١٧.

أعظم الوسائل التربوية في وقت كان الناس يعانون من انحلال خلقي واجتماعي يصعب عليهم التخلص منه دفعة واحدة، كما يصعب عليهم أن يتحملوا في بداية أمرهم بالإسلام جميع التكاليف التي أناطها بهم، ولم يكن من الحكمة أخذهم بالشدة والعنف في وقت كانوا فيه في ضلالة عمياء، فكان النسخ في بعض الأحكام الشرعية العملية، لمعالجة تلك النفوس الجامحة حتى تتخلص من أوزارها وتتجه إلى طاعة ربها في أوامره السهلة والصعبة على السواء متقلبة بين الصبر والشكر راضية بما كتبه الله عليهم من الفرائض والواجبات، وهذه هي الحكمة العامة من وجود النسخ في شريعة الإسلام بوجه عام [١].

كما أن النسخ ليس إبطالاً للحكم فهذا تعميم حيث لا يجوز التعميم أو تعريف غير دقيق للنسخ فليس كل حكم باطل لأن النسخ ثلاثة أنواع :

الأول : ما نسخت تلاوته وبقى حكمه " فقد روي أنه كان في سورة النور آية، ثم نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهي " الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله " [٢] وهذا النوع لم يشمله تعريف نصر أبو زيد.

الثاني : ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته " منها أن قوله سبحانه " وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ " البقرة من آية ١٨٤ منسوخ بقوله " فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ " البقرة من آية ١٨٥، على معنى أن حكم تلك منسوخ بحكم هذه مع بقاء التلاوة في كلتيهما كما ترى.

ومنها أيضاً آية تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول (ﷺ) وهي قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً " المجادلة من آية١٢ منسوخةً بقوله تعالى " أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ " المجادلة آية١٣ على معنى أن حكم الآية الأولى منسوخ بحكم الآية الثانية مع أن تلاوة كلتيهما باقية " [٣].

وهذا النوع هو محور القول بالتاريخية.

الثالث : نسخ الحكم والتلاوة : ومثاله ما رواه مسلم وغيره عن عائشة (رضي الله عنها) قالت " كان فيما أنزل : عشر رضعات معلومات يُحرِّمن، فنسخن بخمس معلومات " [٤].

ويمكننا الرد على نصر أبو زيد وغيره العلمانيين في استدلالهم بالنسخ على تاريخية القرآن الكريم بما يلي :

١- دراسات في علوم القرآن محمد بكر إسماعيل ص١٦٠ الناشر دار المنار الطبعة الثانية ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

٢- المرجع السابق ص١٣٨، ١٣٩.

٣- مناهل العرفان الشيخ الزرقاني ج٢ ص٢١٥.

٤- مباحث في علوم القرآن مناع بن خليل القطان ص٢٤٤ الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

١- إن علماء المسلمين القائلين بالنسخ لم ينزع أحد منهم صفة الإطلاق عن القرآن الكريم، ولم يقل أحد منهم إن النسخ دليل على تاريخية القرآن الكريم، ووقوع النسخ في القرآن لا يفيد تاريخية النص فهي دعوى يعوزها الدليل بل غاية ما هنالك أن له فوائد منها التدرج في التشريع كما سبق بيانه.

٢- وضع العلماء القائلون بالنسخ شروطاً وضوابطاً، وهذه الشروط هي [١] :

أ- أن يكون المنسوخ حكما شرعيًا عمليًا، فلا نسخ في الأخبار والقصص والعقائد والأخلاق؛ إذ مثل هذه الأمور لا يتأتى فيها التعارض الذي هو أساس النسخ.

ب- أن يكون دليل رفع الحكم دليلًا شرعيًا، فلا نسخ دون دليل شرعي كالقرآن والسنة، وعلى ذلك فلا اجتهاد في النسخ، ولا نسخ بعد انتقال رسول الله (ﷺ).

ج- أن يكون دليل الحكم الثاني " الناسخ " متأخرًا عن دليل الحكم الأول " المنسوخ " غير متصل به، كاتصال القيد بالمقيد والتأقيت بالمؤقت، وعلى هذا فلابد من معرفة التاريخ، وإلا افتقد النسخ شرطًا أساسيًا من شروطه التي وضعها العلماء.

د- أن يكون بين الدليلين " الناسخ والمنسوخ " تعارض حقيقي ولا يمكن الجمع بينهما بحال ولو بنوع تأويل، أما إذا أمكن الجمع بينهما فلا يعد هذا نسخا أبدًا.

الشبهة الثالثة : أسباب النزول

ومن الركائز التي استند عليها نصر أبو زيد وغيره من العلمانيين لإثبات دعوى تاريخية النص الديني بما يعرف في التشريع الإسلامي بخصوص السبب ودلالة عموم اللفظ وبما يعرف في مباحث علوم القرآن بأسباب النزول؛ وقد بالغ العلمانيون في هذه القضية " أسباب النزول " لدرجة أنهم ادعوا أنه ما من آية إلا ولها سبب نزول، ونادرًا ما تنزل آية بدون سبب.

يقول نصر أبو زيد : " علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدًا أو رفضًا وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع " [٢].

ويقول : " أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأنّ الآيات التي نزلت ابتداءً – أي دون علة خارجية قليلة جدًا " [٣].

١- مناهل العرفان ج٢ ص١٨٠.

٢- مفهوم النص ص٩٧.

٣- المرجع السابق نفس الصفحة.

ووصولًا إلى إلغاء العمل بالشريعة الإسلامية بدعوى تاريخيتها وأنها أصبحت غير صالحة لهذا الزمان ربط العلمانيون آيات الشريعة بأسباب النزول يقول العشماوي " يلزم لتطبيق أحكام الشريعة تطبيقًا سليمًا دراسة ونشر أسباب تنزيل كل حكم ومعرفة الوقائع التي حدث في التنزيل بشأنها وإلا جاز أن ينحرف التطبيق أو يضطرب التقدير " [١].

ولم يكتف نصر أبو زيد بربط الآيات بأسباب نزولها وإنما تطرق إلى الطعن في القاعدة الفقهية " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب يقول نصر أبو زيد : " إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية عموم اللفظ وخصوص السبب أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة " ويستدل على ذلك بمواقف للصحابة بعدم أخذهم بهذه القاعدة عندما اقتضت حاجة الواقع [٢] فنراه يقول : " إن الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر – في المؤلفة قلوبهم وحد السرقة – ومع ذلك يظل إصراره طاغيًا على أن يتجاهل مقاصد الشريعة التي لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع وذلك بالرغم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني، إنَّ أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها " [٣].

ويرى أبو زيد أن في القراءة التاريخية للنص حلًا لهذه الإشكاليه وإنقاذًا للنصوص من إفحامها واقع لم تتوجه إليه فتفقد بذلك جانبًا مهما من جوانب قدسيتها.

الرد على نصر أبو زيد :

١- جوهر الإسلام محمد سعيد العشماوي ص٢٤٧ الناشر دار الوطن العربي بيروت طبعة عام ١٩٨٤م.

٢- مفهوم النص ص١٢٠.

٣- المرجع السابق ص١٠٤.

وللرد على هذا الرابط العجيب بين أسباب النزول والقول بتاريخية القرآن وانحصاره في بيئته (الزمانية والمكانية) نقول أولًا : إن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للآيات ولا هي العلة في تشريع الأحكام، وإنما هي مناسبات النزول لا أسباب؛ تساعد مجرد مساعدة كطريق من طرق عدة على فهم القرآن لا تخصيصه أما القول المشار إليه بربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها هو منهج مادي ماركسي يجعل النص ثمرة للواقع وتابعًا له ومعلولًا به وجودًا وعدمًا [١].

يقول الشيخ محمد أبو زهرة : " هذا ومن المقررات الفقهية أن سبب النص العام لا يعد مخصصًا له، بل إن العام على عمومه من غير نظر إلى السبب الخاص الذي جاء النص مقترنا به، ولذا يقول الأصوليون : " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب "، لأن الحجية في النصوص لا في أسبابها، ولا في بواعثها، وقد تكون أسباب النزول طريقًا لتفسيرها، ولكنها لا تصلح طريقًا لتخصيصها " [٢].

- إن قول الحداثيين " بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ مخالف لما عليه جمهور العلماء من أن " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " أي أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص لا يختص به، بل يكون عامًا لمن تسبب في نزول الحكم ولغيرها إلا أن يدل دليل على تخصيص العام بما يشبه حال السبب الذي ورد من أجله فيختص بما يشبهها [٣].
- تناقض نصر أبو زيد مع نفسه فبينما يقول : " إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم النص " نجده في موضع آخر يقول " أن دراسة الأسباب والوقائع يؤدي إلى فهم حكمة التشريع " خاصة في آيات الأحكام ومن شأن فهم الحكمة أو العلة أن يساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية أو السبب الخاص وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات بالقياس لكن علينا أن ندرك أن هذا النقل من السبب إلى صورة السبب أو من الواقعة الخاصة إلى ما يشبهها لابد أن يستند إلى دوال في بنية النص ذاته تساعد على نقل الدلالة من الخاص والجزئي إلى العام والكلي " [٤] فأيهما يعتبر خصوص السبب أم عموم اللفظ ؟.

١- سقوط الغلو العلماني محمد عمارة ص٢٤٧ الطبعة الثانية ١٤٢٢ه ٢٠٠٢م دار الشروق.
٢- أصول الفقه الشيخ محمد أبو زهرة ص١٦٦، دار الفكر العربي سنة ١٣٧٧ه ١٩٥٨م.
٣- انظر المحصل للرازي ج٣ ص١٢٥، والأصول من علم الأصول للعثمين ص٣٦، والمهذب في علم أصول الفقه عبد الكريم النملة ج٤ ص١٥٣٣.
٤- مفهوم النص ص١١٦.

ثانيًا : الخطاب القرآني عام لجميع البشر

فالقرآن عام خالد لكل زمان ومكان حيث أخبرنا المولى عز وجل على أن محمدًا (ﷺ) مرسل إلى الناس كافة " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ " (سورة سبأ من آية ٢٨) ومما يدل على العموم أن أحكام الشريعة نزلت عامة تعم كل المكلفين، فإذا ورد النص الشرعي بصيغة عامة وجب العمل بعمومه الذي دلت عليه صيغته، ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناء عليه، سواء كان السبب سؤالًا أم واقعة حدثت، لأن الواجب على الناس إتباعه، هو ما ورد به نص الشارع، وقد ورد نص الشارع بصيغة العموم فيجب العمل بعمومه، ولا يعتبر خصوصيات السؤال أو الواقعة التي ورد النص بناء عليها، لأن عدول الشارع في نص جوابه أو فتواه عن الخصوصيات، إلى التعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيات.

يؤكد ذلك ما قاله الشيخ السمرقندي : " أن عامة النصوص نحو آية : الظهار واللِّعان، والقذف والزنا، والسرقة، نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، فلو اختصت بالحوادث لم تكن الأحكام كلها ثابتة بالكتاب والسنة تنصيصًا، إلا في حق أقوام مخصوصين، وهذا محال عقلًا، ومخالف لإجماع الأمة، والمعقول يدل عليه : وهو أن اللفظ العام يوجب العمل بعمومه، وإنما يترك بدليل التخصيص " [١].

وقد ورد في السنة المشرفة ما يدل على إن القرآن الكريم عام لكل الأمة وذلك في قول النبي (ﷺ) فيما رواه ابن مسعود، أن رجلًا أصاب من إمرأة قبلة حرامٍ، فأتى النبي (ﷺ) فسأله عن كفارتها، فنزلت " وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ " هود آية ١١٤، فقال الرجل : ألي هذه يا رسول الله؟ فقال " لك ولمن عمل بها من أمتي " [٢] وقد بيَّن الرسول (ﷺ) لهذا الصحابي أن الآية ليست مختصة به وحده، بل هي على عمومها وإطلاقها، تشمل كل الحوادث المتشابهة، غير منحصرة في شخصه بل هي شاملة لأفراد الأمة جميعا فقد نفى النبي (ﷺ) وهو المبلغ عن ربه والمبين للقرآن كما قال تعالى " وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " النحل من آية٤٤ نفى عن القرآن الانحصار في شخص بعينه وبين أن الآية ينسحب حكمها على كل الأمة، وهذا يقتضي إطلاقية الزمان والمكان التي ينكرها أصحاب القراءة الحداثية.

١- ميزان الأصول في نتائج العقول لمحمد بن أحمد السمرقندي ص٣٣٣ تحقيق محمد زكي عبد البر ط عام ١٤٠٤ه ١٩٨٤م.

٢- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي الجزء الخامس ص١٤٢، حديث رقم٣١١٤ أبواب تفسير القرآن باب " ومن سورة هود "، تحقيق أحمد محمد شاكر، ابراهيم عطوة عوض الناشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي ط ١٣٩٥ه، ١٩٧٥م وقال الترمذي (هذا حديث حسن صحيح).

يقول الامام الآمدي : " أكثر العموميات وردت على أسباب خاصة، فآية السرقة نزلت في سرقة المجن، أو رداء صفوان، وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية، إلى غير ذلك، والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطًا لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ولم يقل أحد بذلك " [١].

وهذا هو القول الصحيح، لأن القول بأن اللفظ العام الوارد على سبب يراد به خصوص الفرد يبطل دلالة كثير من النصوص ويعطل أحكام الشريعة، وهو قول باطل قطعًا.

ثالثًا : إن قول " نصر أبو زيد " التمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن " مبني على أن كل نصوص القرآن لها سبب نزول وقد صرح في موضع آخر " أن الآيات التي نزلت ابتداء – أي دون علة خارجية – قليلة جدًا "[٢] لكن هذا غير صحيح، فمعظم آيات القرآن نزل بدون سبب، والتمسك بعموم اللفظ لا يؤدي إلى إهدار الحكمة في التشريع لأن السبب نفسه داخل في عموم النص وما دل عليه من أحكام فالحكمة باقية، ولا تهديد لهذه الأحكام مادام أن الحكم نفسه الذي نزل بسبب النص داخل في عمومه.

رابعًا : إن القول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، يؤدي إلى تعطيل الأحكام الشرعية التي لها سبب نزول ما دام أن النص خاص بمن نزل فيه لا يتعداه إلى غيره وهذا أمر خطير، بل والأخطر فيما ذهب إليه نصر أبو زيد حيث " إنه ربط أسباب النزول ليس بالأحكام العملية " التشريع " فقط، بل تعداها إلى المسائل الاعتقادية متجاوزًا أسباب النزول نفسها إلى التاريخية، وحجته في ذلك أن العقيدة ارتبطت بتصورات أسطورية ناتجة عن اعتقاد جمعي بها " [٣] ولا شك أن هذا يؤدي إلى إسقاط الشرائع والعقائد فيتجرد المسلمون من الشريعة والعقيدة معًا مادام أن النص لا يطبق إلا على من نزل بسببه.

خامسًا : إن ثنائية العلاقة بين النص والواقع لم تكن لتمثل إشكالية في التراث الإسلامي – كما ادعى نصر أبو زيد وغيره من التاريخيين – ولكنها كانت مصدرًا للإبداع والإنتاج في كثير من العلوم الإسلامية فالمطلع على علم الفقه الإسلامي والفروع المنبثقة عنه مثل فقه النوازل أو ما يعبر عنه أحيانًا بفقه الطوارئ وربط الأحكام الشرعية بالمقاصد الكلية يرى أنها نشأت جميعها لخدمة

١- الإحكام في أصول الأحكام للإمام علي بن محمد الآمدي تحقيق عبد الرازق عفيفي ج٢ ص٢٩٤.

٢- مفهوم النص ص١٠٩.

٣- النص القرآني دراسة بنيوية رسالة دكتوراه إعداد باب العياط نور الدين أشراف د/ الجيلالي سلطاني ص٤٢ عام ٢٠١٤/ ٢٠١٥م، وانظر نقد الخطاب الديني ص١٠٦.

واقع الإنسانية، إن رؤية نصر أبو زيد في تبرير تاريخية القرآن الكــريم وأنهــا " ترى النص استجابة للواقع تأييدًا أو رفضًا، وتؤكد علاقة " الحوار " والجدل بــين النص والواقع " [١] قد تكون ذات أهمية تطبيقية إذا انسحب الحكم على كل واقــع، لم يحدد بزمان القرن الأول فقط، لأنها بهذا تقصر أكثر الخطاب الإلهي على أهــل ذلك الزمان الأول، لأنه جاء عاكسًا لواقعه، معالجًا لإشكالاته الفكرية حسب الأدوات المعرفية المتاحة آنذاك، في الوقت الذي يكون تطبيقه على أي واقع لاحــق نوعًــا من المبالغة والتلفيق، وبناء على هذه النظرة المادية الماركسية لنصر أبــو زيــد نقرر أنه لا يوجد تلازم بين كون القرآن نازلًا في زمان معين مشيرًا إلــى أحداثــه ووقائعه وبين إثبات تاريخيته، لأن هذا لا يعني أنه قاصر علــى ذلــك الزمــان لا يتجاوزه، فالأحكام لا تؤخذ من تلك الأحداث والوقائع التاريخية لأنهــا لــن تتكــرر بذاتها، إنما تؤخذ من تعليق القرآن عليها وأحكامه العامة المطلقة عن قيود الزمان والمكان، فمن آمن بنص إلهي المصدر جاء خاتمًا للرسالات السابقة منزلًا من عند الإله القدير، وفي الوقت ذاته يكون عاجزا عن مواكبة التطورات التي تحصل لبني الإنسان، ينتهي ذلك به إلى إنكار قدرة ذلك القادر، ومن ثم نبذ ذلك الكتاب العــاجز عن تلبية متطلباته وحاجاته الثابتة والمتغيرة [٢].

لأن هناك كثير من الأحداث والوقائع حدثت في عصر نزول القــرآن مــن دون أن تنزل سورة أو آية في خصوصها، فليس لكل حادثة أو واقعة حــدثت فــي عهد النبي (ﷺ) آية تخصها ككثير من غزوات النبي (ﷺ) فلو كان القــرآن متعلقًــا بالواقع أو منتجًا تاريخيًا فلماذا سكت القرآن عن هذه الأحداث والوقائع ولم تنــزل آية أو سورة في شأنها ؟!!

وفي هذا الصدد يقول صاحب الميزان في تفسير القرآن : " وأمــا الحكــم بأن الوقائع المذكورة فيها تخصص عموم آية من الآيات القرآنية أو تقيد إطلاقهــا بحسب اللفظ مما لا ينبغي التفوه بــه، ولا أن الظــاهر المتفــاهم يســاعده، ولــو تخصص أو تقيد ظاهر الآيات بخصوصية في سبب النزول غير مأخوذة فــي لفــظ الآية لمات القرآن بموت من نزل فيهم، وانقطع الحجاج به في واقعة من الوقــائع التي بعد عصر التنزيل، ولا يوافقه كتاب ولا سنة ولا عقل سليم [٣].

وبناء على ذلك فلا حجة للتاريخيين فيما ذهبوا إليه من أن سبب النــزول – حتى وإن كان العبرة فيه بخصوص السبب – دليل على تاريخية القرآن الكريم.

١- مفهوم النص ص٩٧.

٢- معايير القبول والرد عبد القادر محمد ص٥١٢ تقديم الدكتور علي جمعة الناشر دار البحوث والدراسات القرآنية دمشق.

٣- الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي ج٥ ص ٣٧٠ منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية المقدسة.

المطلب الرابع
المخالفات العقدية في فكر نصر أبو زيد

١ – قوله بخلق القرآن واستناده للمعتزلة في ذلك :

اعتمد نصر أبو زيد في القول بتاريخية النص القرآني على فكـرة خلـق القرآن وحاول إعادتها من التراث الاعتزالي حلًا لمشاكل الفكر المعاصر، وقد فصّل هذه المسألة في كتبه فنراه يقول إن : " تصور المعتزلة هو الأكثر ملائمـة لـروح العقيدة " [١].

ويقول : " إن استدعاء مفهوم " خلق القرآن " الاعتزالي في هذا السـياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطـاب القـدم والأزليـة " بمـا يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه " [٢].

ويرى أبو زيد أن القول بقدم القرآن " مـن أخطـر الأفكـار الراسـخة والمهيمنة حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من العقيدة " كمـا يـرى أن المسلمين إن اخذوا بهذا القول " قدم القرآن " سيقعون في إشكالات تشوش علـيهم عقيدتهم "

ويقول أيضًا " إن مسألة خلق القرآن كما طرحهـا المعتزلـة تعنـي فـي التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبعد الإنساني من ثنائيـة الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسـان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليـل الفلسـفي إلـى غايته – التي ربما غابت عن المعتزلة – نصل إلى إن الخطـاب الإلهـي خطـاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكـس من ذلك يقضي مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته ... " [٣].

وقد استند في القول في بخلق القرآن إلى الأسس التالية :

أ- ارتباط الدال بالمدلول " استلزام المخاطب للخطاب :

يقول أبو زيد أنه تعالى : " لو كان متكلمًا منذ الأزل – أي كلامه قـديم – لكان معنى ذلك : أنه كان يتكلم دون وجود من يتوجه إليه الكلام " مخاطـب " لأن العالم كان ما يزال في العدم وهذا ينافي الحكمة الإلهية " [٤].

ب- فعلية الكلام : يقول أبو زيد : " القرآن مخلوق لأنه كـلام الله وكـلام الله من صفات الأفعال وليس من صفات الذات " [١].

١- النص والسلطة والحقيقة ص٧٤.
٢- المرجع السابق ص٦.
٣- المرجع السابق ص٣٣.
٤- المرجع السابق ص٦٨، انظر مفهوم النص محمد باديس ص٨٠.

ويميز أبو زيد بين الفعل الإلهي وعلاقته بالقدرة الإلهيـة، فـإذا كانـت القدرة صفة، فالكلام لديه فعل، والفعل يتحقق في الوجود، والفعل ليس أزليًا، بـل هو تاريخي طالما أن أول مجال فعلي من مجالات القدرة الإلهية كان ايجاد العـالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية [٢].

يقول أبو زيد : "هذا لا يمنع من وصفه أنه تعالى متكلم كوصفه بسـميع وبصير... رغم أن تلك الصفات صفات أفعال لا تتحقق إلا في التاريخ" [٣].

مناقشة نصر أبو زيد فيما ذهب إليه :

لقد كان نصر أبو زيد مجانبًا للصواب في إسـقاط الهرمنيوطيقـا علـى الصفات الإلهية لما يلي :

أولًا : المقدمة التي بنى عليها كلامه باطلة وبيان ذلك : أن القرآن كـلام الله – تعالى – وصفة من صفاته وكل صفات الله غير مخلوقة، ذلك أن الكلام قـد يراد به المعنى المصدري، أي التكلم، وقد يراد به المعنى الحاصـل بالمصـدر أي المتكلم، وكل من هذين المعنيين لفظي ونفسي، فالكلام اللفظي بالمعنى المصدري : هو تحريك الإنسان للسانه وما يساعده في إخراج الحروف من المخارج.

والكلام اللفظي بالمعنى الحاصل بالمصدر : هو تلك الكلمات المنطوقة التي هي كيفية في الصوت الحسي، وكلا هذين ظاهر لا يحتاج إلى توضيح.

أما الكلام النفسي بالمعنى المصدري فهو تحضير الإنسان في نفسه بقوته المتكلمة الباطنة للكلمات التي لم تبرز إلى الجوارح فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبهـا في الذهن بحيث إذا تلفظ بها بصوت حسي كانت طبق كلماتـه اللفظيـة، والكـلام النفسي الحاصل بالمصدر : هو تلك الكلمات النفسية والألفـاظ الذهنيـة المترتبـة ترتيبًا ذهنيًا منطبقا عليه الترتيب الخارجي " [٤].

إذا وضح هذا فإنا نقول : إن القرآن الكريم قديم بوصفه صفة من صفات الله، وهي تلك الصفة الأزلية المتعلقة بالكلمات الحكمية، وأما اللفظ المنـزل علـى النبي (ﷺ) من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس فهو دال ومظهر لتلـك الكلمـات الحكمية الأزلية.

ثانيًا : والقول بأنه تعالى " لو كان متكلمًا منذ الأزل لكان متكلمًـا بـدون مخاطب ...فمردود بما قاله الإمام أحمد بن حنبل : " بأنه ينسب إلـى الله الـنقص واستكمال صفة لم تكن موجودة من قبل ثم وجدت بوجود العالم بل إنه – تعالى – لم يزل متكلمًا إذا شاء، فجمع بين الأمرين بين كونه لم يزل متكلمًا، وبين كون ذلك متعلقًا بمشيئته، وأنه لا يجوز نفي التكلم عنه إلى أن يخلق المخاطب، كما لا يجوز

١- النص والسلطة والحقيقة ص٦٨.

٢- المرجع السابق ص٧١، مفهوم النص محمد باديس ص٧٨.

٣- النص والسلطة والحقيقة ص٧٣ باختصار.

٤- مناهل العرفان للزرقاني ج١ ص١٠.

نفي العلم والقدرة، وهذا هو الكمال في الكلام أن يتكلم المتكلم إذا شاء، فأما العاجز عن الكلام فهو ناقص قبيح، وأما الذي يلزمه الكلام ولا يتعلق بمشيئته واختياره، فأنه يكون أيضًا عاجزًا ناقصًا، وأيضا كل ما ثبت للمخلوق من صفة كمال فالله تعالى أولى به، فالله – سبحانه – أحق بالاستغناء عن ما استغنت عنه المخلوقات في كلامها فمن مر عليه وقت وهو غير موصوف فيه بأنه متكلم إذا شاء مقتدر على الكلام كان ناقصًا، ففي ذلك كفر لجحد كمال الرب وصفته وتشبيهه له بالإنسان العاجز " [١].

كما أن قول أبو زيد هذا مجانبا للصواب لأنه ينفي صفة الكلام عن الله، ثم يرى أنها خلقت ليخاطب الناس بها، ومن ثم فالبون شاسع بين مقصده ومقصد المعتزلة هنا، إذ فحوى مذهبهم أن صفات الله عين ذاته [٢] فهم يرمون تنزيه الباري تعالى عن النقائص والدفاع عن مسألة التوحيد، أما نصر أبو زيد فلم يكن هدفه متعلقًا بعلم الكلام وإنما بالنص القرآني ذاته من حيث كونة لغويًا مرتبط بالواقع.

ثالثًا : كما أن قول أبو زيد بأن القرآن مخلوق لأنه كلام الله وكلام الله من صفات الأفعال فمردود بما عليه السلف وأكثر أهل الحديث بأن " المتكلم من قام به الكلام وإذا خلق الله شيئا من الصفات والأفعال بمحل كان ذلك صفة لذلك المحل لا لله وهو متفق عليه، وعلى ذلك من قال القرآن العربي مخلوق، يلزمه ألا يكون القرآن كلام الله بل يكون كلامًا للمحل الذي خلق فيه وقولهم هذا مبتدع في الإسلام خالفوا فية إجماع الناس [٣].

كما أن البون شاسع بين أفعال الله وأفعال البشر، فأفعال الله منزه عن النقائص بخلاف أفعال البشر كما أن صفات الله تعالى مخالفة لسائر الصفات فلا مثيل له تعالى في صفاته لأنه لا يوجد شيء من الممكنات ليسد مسده في شيء منها وهذا هو مذهب أهل الحق [٤]

فهو تعالى " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ " الشورى من آية١١.

رابعًا : إذا سلمنا جدلًا بخلق القرآن، فهل يلزم من خلق القرآن أنه محدود الزمان والمكان، وبالطبع لا، فأي تلازم بين الخلق وبين تاريخية النص ؟! فإن الله تعالت حكمته لو أنزل إلى عبادة كتابًا، وأنشأ لهم فية أحكامًا وشرع لهم نظامًا لم

١- الرد على الزنادقة والجهمية أحمد بن حنبل ص٢٧٩ بتصرف تحقيق دغش بن شيب العجمي الناشر دار غراس الكويت الطبعة الأولى سنة ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

٢- شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار المعتزلي ص١٨٢.

٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود ص٣٨٣ وما بعدها بتصرف ط الأولى ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

٤- انظر المحصل الفخر الرازي ص١٥٤، أصول الدين البغدادي ص٧٤.

يكن موجودًا من قبل، ثم أراد – سبحانه – أن يكون دائمًا إلى يوم القيامة، هل هذا ممتنع؟ الإجابة : لا، فإن ذلك راجع إلى مشيئته تعالى لا إلى ذات الأحكام المشتمل عليها ذلك الكتاب [١].

خامسًا : إن المعتزلة أنفسهم – وهم أرباب القول وناصروه – لم يقولوا أبدًا بتاريخية القرآن، ولا أنه نص تاريخي، وما نزعوا عنه أبدًا صفة الإطلاق والتعالي عن الزمان والمكان، بل إن أبو زيد نفسه أقر بذلك حيث يقول " وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته – التي ربما غابت عن المعتزلة – نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي " فقد أقر بأن المعتزلة لم يقولوا ذلك، وهم أرباب القول وأصحابه [٢].

سادسًا : والقول بأن الأشاعرة يقولون بأن القرآن له جانبان " جانب القدم والأزلية وهو الكلام النفسي، والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه وهو محاكاة للأولى وليس هو " [٣].

فقد أثبت أهل السنة والجماعة بالأدلة العقلية والنقلية أن القرآن هو كلام الله غير محدث ولا مخلوق قديم النوع حادث الآحاد تكلم الله به حقيقة بحرف وصوت ولفظ ومعنى مخالف لما عليه عباده من الأصوات والكلام لأنه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذا لا يشبه كلامه كلام المخلوق ولا معانيه ولا حروفه ولا صوته.

كما أن هذه المسألة قد تم تحرير محل النزاع فيها بين المعتزلة والأشاعرة منذ قرون خلت، وتبين أن الخلاف بينهما لفظي، فالمعتزلة نظروا إلى الدال، وهو الأصوات والحروف، فقالوا بحدوثها، بينما نظر أهل السنة إلى المعاني القديمة، وهي المدلولات، فقالوا بقدمها، فالخلاف على هذا لفظي بين الفريقين [٤] وحتى لو لم يكن الخلاف بينهما لفظيًا فهم – أي المعتزلة – لم يقصدوا المعنى الذي يريده نصر أبو زيد وغيره من أصحاب القراءة الحداثية من الإقرار بتاريخية النص القرآني، بل قصدوا من مذهبهم المبالغة في تنزيه الله – تعالى – لأنهم يرون أن القول بأن القرآن ليس مخلوقا هو الحكم له بالقدم، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء، فلجأوا إلى القول بخلق القرآن، لتنزيه الله وتقديسه وفي الوقت نفسه

١- راجع الرد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدلالات من علم أصول الفقه د/ هشام محمد فتحي السعيد بمثالي ص٣٩٩ الناشر دار البشير للثقافة والعلوم طبعة عام ١٤٣٢ه ٢٠١١م.

٢- المرجع السابق نفس الصفحة.

٣- النص والسلطة والحقيقة ص٦٩، وانظر أبكار الأفكار للإمام سيف الدين الآمدي تحقيق د/ أحمد محمد المهدي ج١ ص٣٥٣ الناشر دار الكتب والوثائق القومية الطبعة الثانية عام ١٤٢٤ه ٢٠٠٤م.

٤- انظر معايير القبول والرد ص٤٤٤.

ينسبون القرآن إلى الله على جهة الخلق، ونصوصه عندهم لها قدسيتها، فقولهم بأن القرآن مخلوق ليس مساواة للقرآن بغيره من النصوص كما زعم أبو زيد.

٢- قضية الوحي والنبوة :

إن النظرة التأويلية لنصر أبو زيد مبنية في الأساس على فهمه للوحي الذي هو مصدر النص القرآني، وفهمه لظاهرة النبوة؛ لقد أراد نصر أبو زيد تحويل العقائد إلى هرمنيوطيقا في باب النبوات، فتبنى رأي أستاذه حسن حنفي في الوحي وكان كتابه " نقد الخطاب الديني " كما يقول هو بمثابة تحليل لكتاب حسن حنفي " من العقيدة إلى الثورة " فالوحي عندهما : " اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان وهو تعبير عن الطبيعة الإنسانية وهو أيضًا مفهوم لا ينكر النبوة بل يعني استمرارها ودوامها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هي الوحي والوحي هو الطبيعة وكل ما يميل الإنسان إليه بطبعه هو الوحي وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر والنبوة دائمة، ولكننا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله " [(١)].

ويرى أبو زيد أن النبوة من انتاج الواقع البشري، وليس لها معنى مفارقا عنه، يقول : " لقد كان محمد* – المستقبل الأول للنص ومبلغه – جزءًا من الواقع والمجتمع كان ابن المجتمع ونتاجه " [(٢)].

فالنبوة عبارة عن ظاهرة إنسانية وثمرة لقوة المخيلة الإنسانية ليس فيها إعجاز ولا مفارقة للواقع وقوانينه فالأنبياء مثل الشعراء والمتصوفة مع فارق درجة المخيلة فقط فيقول " إن الإنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء " [(٣)].

ويقول : " إن الاصرار على تاريخية واقعة الوحي من جهة، والتمسك بجوهرية دور الفهم الإنساني من جهة أخرى، إضافة إلى ما سبق من تأويل الإلهيات بالإنسانيات، تؤدي كلها إلى تحويل الوحي إلى خبرة بشرية، كما تؤدي إلى تحويل العلم الإلهي إلى علم إنساني " [(٤)].

١- نقد الخطاب الديني ص١٨٨، ١٨٩، وانظر أيضًا من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية حسن حنفي، التاريخ العام (النبوة والمعاد ٤) ص١٣٣ مؤسسة هنداوي، انظر حسن حنفي أيضًا في مقدمته على رسالة في اللاهوت والسياسة باروخ سبينوزا ص١٥٢، ١٥٣ مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م.

* نلاحظ أن نصر أبو زيد يذكر اسم النبي محمد (ﷺ) دون أن يعظمه أو يصلي عليه.

٢- مفهوم النص ص٦٧.

٣- المرجع السابق ص٤٩.

٤- نقد الخطاب الديني ص١٨٦.

ويقول : " إن تفسير النبوة اعتمادًا على مفهوم " الخيال " معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية " المخيله " الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر[١]، إنها حالة من حالات الفاعلية الخلاقة، فالنبوة في ظل هذا التصور، لا تكون ظاهرة مفارقة للواقع، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها، وإن العربي الذي يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العرّاف والكاهن يستمدان نبوئاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر.

ويدعي أبو زيد أن العرب المعاصرين لنزول القرآن لم يكن لهم أي اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب اعتراضهم إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه [٢].

مناقشة نصر أبو زيد فيما ذهب إليه :

١- لا تختلف هرمنيوطيقة أبو زيد في هذه المسألة عن نظرتها الغربية في الاعتماد على المناهج المادية والتاريخية فقد فسر نصر أبو زيد الوحي تفسيرًا ماركسيا، وأخضعه لمقولات الماركسية التي تزعم أسبقية الواقع على الفكر، وهذا ظاهر البطلان.

٢- إن ما قاله نصر أبو زيد عن حقيقة الوحي مخالف لمعتقد أهل السنة والجماعة، الذين يرون أن حقيقة الوحي تقوم على أن الله – تعالى – يعلم من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتاد للبشر [٣]، فمهمة الأنبياء توضيح ما قصرت دونه العقول وعجزت عن إدراك كنهه الأفهام، بينما يرى أبو زيد أن الوحي ظاهرة إنسانية غير مفارقة للواقع وهذا باطل لأنه يخرج الوحي من كونه كلامًا إلهيا إلى كونه منتجًا ثقافيًا بشريًا.

١- مفهوم النص ص٥٦، ٦٧.

٢- انظر مفهوم النص ص٣٤،٣٣، ٤٩.

٣- انظر مناهل العرفان ص٥٦، كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي تحقيق د/ علي دحروج ج٢ ص١٧٧٦ طبعة عام ١٩٨٣م للاستزادة راجع شرح المواقف ج٨ ص٢٤٢، المحصل للرازي ص٢١٥، شرح المقاصد للتفتازني ج٥ ص١٩.

فإن نفي أبو زيد للبعد الوحياني للنص القرآني ما هو إلا نتاج خلفيته الآيديولوجيا وهي الآيديولوجيا العلمية، التي تدعوا إلى تفسير الظواهر تفسيرًا علميًا " ماديا " من خلال الاعتماد على مناهج الحداثة والتأويلية.

٣- أن رؤية نصر أبو زيد عن الوحي لهو عين الفلسفة المادية التي تعتبر الفكرة إنعكاسا لواقع موضوعي، وتزعم أن الفكر لا يوجد في حياة كل فرد كعملية عقلية بحتة، وإنما هو يرتبط ارتباطا وثيقًا بالعمليات النفسية الأخرى، أي أنه ليس له وجود منعزل عن شعور الإنسان ككل، ففي المادية الجدلية ليس للفكر وجود سابق على الواقع، ولا مصدر مفارق للطبيعة والواقع [١] وهذا هو عين ما تقول به الهرمنيوطيقا الغربية.

٤- كما أن زعم نصر أبو زيد بأن الخيال أو الإلهام الداخلي هو مصدر الوحي عند الأنبياء، باطل لأنه من المعلوم بالضرورة أن هذه لا تدرك إلا بخبر المخبر للإنسان وأما علمه بها بدون الخبر فممتنع من قوى النفس، قال تعالى : " ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ " سورة يوسف ١٠٢ كما أن هذا الزعم مخالف لما عليه أهل السنة بأن مصدر الوحي جاء متضمنًا في قوله تعالى " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ... إلى آخره " الشورى من آية٥١.

- والقول باستمرار النبوة وجعلها في إمكان كل إنسان مدى توافرت شروط النبوة فيه، هذا يتنافى مع ختم النبوة بمحمد (ﷺ) قال تعالى : " مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ... " (الأحزاب من آية٤٠) ويتعارض أيضًا مع اختياره تعالى واصطفاءه لمن يشاء من عباده ليكون نبيًا قال تعالى " اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ " الحج آية٧٥.

هكذا نقد أصحاب القراءة الحداثية الدين وثوابته العقدية محاولين السيطرة على الفكر العربي الإسلامي انطلاقا من تطبيق مبدأ ماركسي أصيل يقول فيه ماركس : " ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه " [٢] والحق أن الماركسية لم تستطع أن تصمد طويلًا بل سقطت في مهدها وتفككت في بلادها ولم يعد أحدا يعبأ بها ولم تحيا إلا في بلادنا على أيدي بعض أدعياء الثقافة والتنوير من أمثال نصر أبو زيد وغيره من

١- التفسير الماركسي محمد عمارة ص٤٣، ٤٩ دار الشروق.

٢- نقد الخطاب الديني ص١٣٠.

الحداثيين وصدق الله إذ يقول : " يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ " التوبة آية٣٢.

تعقيب

من خلال ما سبق يتبيّن لنا أن نصر ابو زيد فتح لنفسه دهليزا من التأويل غير المنضبط في نصوص الشريعة، ثم بابا من الإسقاطات الماركسية على القرآن وعلومه، وقد خرج عن الضوابط التي وضعها العلماء مفسرون وأصـوليون ولـم يلتزم بها في التعامل مع نصوص الشريعة قرآنا وسنة، وبذلك يتجلى لنا أن القصد من وراء التأويل الذي يتبناه أصحاب القراءة المعاصـرة لـيس إلا هـدم بنيـان الشريعة، ولكن من طريق غير مباشر حتى لا يصطدموا بمشاعر المسلمين، وإنمـا عن طريق شعاب ملتوية من التأويلات التي توصل في النهاية إلـى هـدم الـدين، وذلك هو دين الباطنية القدامى وعقائدهم، ولكن في ثوب جديد[١].

هذا وقد أجمعت تيارات الفكر الإسلامي في ساحتنا الإسلامية على رفـض هذا التأويل العبثي الذي عرفته الهرمنيوطيقا الغربية وتطبيقاتها العربية، الذي يريد تأليه الإنسان، وأنسنة الدين والوحي والنبوة، وإعلان موت الإلـه، والـذي يمثـل جناية عظمى وطامة كبرى على النص وعلى الوحي الإلهي بصورة خاصة وخروج على الشريعة.

دونما أي فارق – في هذه الهرمنيوطيقا – بين تطبيقاتها الإسلامية هـذه وبين أصولها الغربية، التي أدت إلى هزيمة النصرانية الغربية، وتحويل أوروبا إلى فراغ ديني، فشلت العلمانية في ملئه عندما عجزت عن الإجابة على أسئلة الإنسان التي كان يجيب عنها الدين، بل إن هذه الهرمنيوطيقا المعاصرة تعلن " أن العلمانية هي أساس الوحي " وأن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان " [٢].

وهو مستوى عبثي لا يحتاج إلى تعليق اللهم إلا التـذكير بعبـارة حجـة الإسلام أبو حامد الغزالي، التي علق بها علـى التـأويلات التـي تخـرج ذات الله وصفاته عن الوجود الحقيقي فقال : " إن من ينكر عرضا متـواترًا، ويـزعم أنـه مؤول، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له أصلا في اللسان – اللغة – لا علـى بعـد ولا على قرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذب، وإن كان يزعم أنه مؤول، مثاله ما رأيتـه

١- انظر مقالتان في التأويل ص٧٠، ٧٨.

٢- التراث والتجديد حسن حنفي ص٦٧، ٦٩ وانظر قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي محمد عمارة ص٨٢ الطبعة الأولى ١٤٢٧ه ٢٠٠٦م مكتبة الشروق الدولية.

في كلام بعض الباطنية أن الله – تعالى – واحد، بمعنى أنه يعض الوحدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحدًا في نفسه وموجودًا وعالمًا على معنى اتصافه فلا، وهذا كفر صراح، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلًا، ولو كان خالق الوحدة يسمى واحدًا لخلقه الوحدة، لسمي ثلاثا وأربعا لأنه خلق الأعداد أيضًا، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات "[١].

ويقول ابن رشد : " فالمتأول لظاهر أصول الشريعة كافر " [٢] ويقصد بذلك الزنادقة الذين جعلوا القرآن ساحة لتأولهم، وما الهرمنيوطيقا بذلك ببعيد، إذن لا يمكن قبول النظرة التأويلية لنصر أبو زيد، ويجب على المسلمين أن يحرصوا على فهم كتاب الله وتفسيره انطلاقًا من الوحي والأصول التي وضعها علماء الإسلام من الأصوليين والمفسرين لفهم مراد الله عن النص.

١– فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة الإمام أبي حامد الغزالي تعليق محمود بيجو ص٦٦، ٦٧ ط الأولى ١٤١٣ه ١٩٩٢م.

٢– تهافت التهافت ابن رشد ص١٢٤، ١٢٥ ط عام ١٩٩٠م القاهرة.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، نحمده على هدايته وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

فقد انتهى بنا المطاف في هذه الرحلة التي كان دافعها الذود عن حياض القرآن الكريم بكشف زيف تلك النظرية " الهرمنيوطيقا " الدخيلة على ثقافتنا وتراثنا والتي حاول نصر أبو زيد تطبيقها على القرآن الكريم، وأسجل هنا أهم النتائج التي انتهى إليها البحث فأقول مستعينًا بالله :

١- إن القراءة الهرمنيوطيقيا لنصر حامد أبو زيد للنص القرآني، تبدو في بعدها العام تقليدًا واضحًا ونسخًا صريحًا لما أنتجه الفكر الغربي، أي إن محصول الجهد التأويلي، في غالبيته على هذا المستوى، ليس إلا إسقاط للممارسة الهرمنيوطيقية، كما تجلت في السياق الغربي، وإعادة إنتاج لتشغيل أدواته المنهجية التي أوجد الغرب انسجامًا مع ظروفه الثقافية، والاجتماعية، والتاريخية وغيرها، لقراءة نصوصه التراثية ومتونه الدينية.

٢- الاتجاه الهرمنيوطيقي لنصر أبو زيد اتجاه في تأويل القرآن الكريم وقراءته وهو اتجاه يخالف جمهور علماء الإسلام في التعامل مع النص القرآني، تمثل في ليّ أعناق النصوص وإلغاء ظواهرها، وتحميلها ما لا تحتمله من المعاني التي لا يقرها اللغة العربية ولا فقه اللغة، فأصحاب هذا الاتجاه يطلقون العنان لكل إنسان أن يفسر النص بما يشتهي من تحليلات وهمية تخيلية يفتريها من عنده، فللنص الواحد من المعاني بقدر قرائه.

٣- القرآن الكريم كلام الله تعالى يتعالى عن التعامل معه كأي نص أدبي، ولا يعتريه ما يعتري النصوص البشرية، فهو نص مطلق عن الزمان والمكان متسام عن الظروف والبيئات والثقافات ومن ثم لا يمكن قراءته قراءة تاريخية.

٤- للتأويل في الاستخدام الإسلامي ضوابط وشروط حاكمة لعملية التفكير والتعامل مع النصوص تعصم المؤول من الشطط والزيغ في تعامله مع النص القرآني الحكيم على العكس تمامًا من التأويل الغربي " العبثي " الذي لا تحكمه ضوابط ولا تقيده شروط فتأويله نوع من الشطط والانفلات الفكري.

٥- إن نصر أبو زيد ينظر إلى النص القرآني باعتباره نص لغوي، قد تأنسن منذ أصبح جزء من الثقافة، كما إنه مرتبط بالواقع الذي نزل فيه، وليس غرض القارئ والمؤول للنص البحث عن مراد المنشئ للنص، لأن النص انفصل عن مؤلفه ومنشئه، بل إن القارئ ينطلق من الواقع الذي يعيش فيه، وبالتالي يحل أفق القارئ بدل قصد المؤلف.

٦- يرى أبو زيد أن سلطة تفسير النص للقارئ، وليس للمؤلف، كذلك فهو لا يرى للنصوص سلطة ذاتية، أي أن النصوص قوالب فارغة يملؤها القارئ حسب عصره وثقافته.

٧- اعتمد منهج التأويل الغربي على مجموعة من الأسس والركائز كانت منطلقًا له في التعامل مع النص القرآني منها موت المؤلف وخرافة القصدية والنسبية ... وهي كلها أسس واهية ضعيفة لا تصمد أمام منطق الحقيقة القوي الصارم.

٨- إن إسقاط الهرمنيوطيقا لدى فلاسفة الغرب على النص القرآني يعني قطع الصلة بين النص القرآني والوحي الإلهي، وهذا نقض لكل أسس الفهم السليم للنص القرآني، فالهرمنيوطيقا بطبيعتها داعية إلى فهم متجدد ومتغير للنصوص، ورافضة أي قيمة مطلقة أو ثبات موضوعي للنص الذي تحلله، وهذا يتصادم مع الحقيقة القرآنية التي نص عليها قوله تعالى " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا " المائدة من آية٣ فكمال الدين هنا دليل ثبات معانيه واطلاقيتها وتجاوزها لحدود المكان والزمان.

٩- أحلت الهرمنيوطيقا القارئ محل المؤلف، وجعلته هو المنتج للنص، وجعل الوحي في النص الديني هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص بدلًا من العكس، وحولت النص الواحد إلى نصوص متعددة بتعدد القراء، ولم يعد في عرفها وجود معنى صحيح لنص من النصوص، ولقد ترتب على هذه القطيعة مع مقاصد المؤلف قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص، وكانت هذه القطيعة هي المقصد الأعظم لهرمنيوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية تمهيدًا لأنسنة الدين وإحلال الإنسان محل الله.

١٠- إن الحاجة في ظل الواقع الراهن لماسة إلى تأسيس " هرمنيوطيقا عربية إسلامية " حديثة وفق مشروع علمي محكم يحقق قدرًا من التوازن والتكامل بين استحضار الموروث الإسلامي التفسيري والتأويلي، واستيعابه على سبيل التحوير والتحويل، من جهة والاستفادة مما استجد في مجال الإبداع العصري المعرفي والمنهجي تحديدًا من جهة أخرى، الأمر الذي يقود إلى قراءة متجددة للنص القرآني، وإلى فهم مبدع له، دونما مسٌ بخصوصيته ولا انتهاك لقدسيته ولا مماثلة بينه وبين ما سواه من النصوص البشرية، مما تقتضيه " أسلمة الهرمنيوطيقا ".

١١- أن أبو زيد قد أعطى العقل البشري والواقع المعيشي أكثر من حقه، وكلفهما مالا يطيقان، ورفع من قيمتها حتى ساواهما بالوحي.

أما التوصيات فهي :

١- توجيه الباحثين في مجال العقيدة والفكر الإسلامي إلـى إزالـة الأغلفـة الاصطلاحية الموهمة التي يستخدمها دعاة الحداثة وما بعدها ونقد هـذه المنـاهج وإظهار مدى الخطر الكبير الذي تشكله على العقيدة الإسلامية.

٢- توسيع دائرة الاهتمام بالفكر الحداثي وأطروحاته ونقدها والتنبيـه علـى خطورتها بشكل مؤسسي فاعل، لأن الجهود الفردية لا تستطيع مقاومة تيار يجـد الدعم من الداخل والخارج.

٣- انشاء موسوعة مختصة بالمناهج الفكرية المنحرفـة وأعلامهـا عربيًـا وغربيًا.

٤- تناول أفكار الحداثيين تجاه القرآن الكـريم بالنقـد والتمحـيص وفضـح مخططاتهم وكشف ما فيها من زيف وانحراف وتقليد لمناهج الغرب.

وبعد فهذا جهد المقل، أرجو به أن يكون لبنة في صرح الدفاع عن القرآن الكريم كما أسأله تعالى أن يكون عملًا لوجهه تعالى خالصًا وأن يرزقنا الأجر فـي الـدنيا والأخرة أنه ولي ذلك والقادر عليه وصل اللهم على سـيدنا محمـد وعلـى آلـه وصحبه وسلم.

ثَبْت المصادر والمراجع باللغة العربيّة:

١. القرآن الكريم جل قائله.
٢. أبكار الأفكار للإمام سيف الدين الآمدي تحقيق د/ أحمد محمد المهدي ج١ الناشر دار الكتب والوثائق القومية الطبعة الثانية عام ١٤٢٤ه ٢٠٠٤م.
٣. الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد د/ أحمد محمد الفاضل ط الأولى ٢٠٠٨م مركز الناقد الثقافي.
٤. الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية الإدريسي أبو زيد على الموقع الآتي (www.tafsir.net).
٥. الإتقان في علوم القرآن للإمام جلال الدين السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ج٤ الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب طبعة عام ١٣٩٤ه ١٩٧٤م.
٦. الإحكام في أصول الأحكام للإمام علي بن محمد الآمدي تعليق الشيخ عبد الرازق عفيفي ج٢ الطبعة الأولى عام ١٤٢٤ه ٢٠٠٣م الناشر دار الصميعي.
٧. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج٢ لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني تحقيق محمد سعيد البدري الناشر دار الفكر.
٨. أساس التقديس في علم الكلام للإمام فخر الدين الرازي الناشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٤٠٦ه ١٩٨٦م.
٩. الإسلام والعصر تحديات وآفاق طيب تيزيني ومحمد سعيد البوطي دار الفكر دمشق طبعة عام ١٤٢٠ه ١٩٩٩م.
١٠. إشكاليات القراءة وآليات التأويل نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الرابعة ١٩٩٦م.
١١. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر د/ مرزوق العمري ج٢ منشورات الاختلاف الجزائر دار الأمان الرباط ط الأولى ١٤٣٣ه ٢٠١٢م.
١٢. إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية هانز جورج غادامير نموذجا إلهام بن حواس رسالة ماجستير إشراف د/ منير بهادي كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة جامعة وهران الجزائر ٢٠١٣م.
١٣. إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، أحمد إبراهيم منشورات الاختلاف الجزائر ٢٠٠٦م.
١٤. أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي ط الأولى ١٣٤٦ه ١٩٢٨م استانبول.
١٥. أصول الفقه الشيخ محمد أبو زهرة دار الفكر العربي سنة ١٣٧٧ه ١٩٥٨م.
١٦. الأصول من علم الأصول محمد بن صالح العثيمين الناشر دار ابن الجوزي ط الرابعة ١٤٣٠ه ٢٠٠٩م.

١٧. البرهان في علوم القرآن بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط الأولى ١٣٧٦ه الناشر دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي ج٢.
١٨. تاريخ الفلسفة إميل برهييه ترجمة جورج طرابيش ج٦ دار الطليعة الطبعة الأولى ١٩٨٥م بيروت.
١٩. تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد " أحمد واعظي ترجمة حسين صفي الدين مجلة المحجة العدد ٢٥ سنة ٢٠١٢ م.
٢٠. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية :أمبرتو إيكو ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي.
٢١. التأويل والانحرافات العقدية " تقرير حقائق وتفنيد مزاعم " د/ عبد الناصر محمود عبد السلام جمعة بحث مستقل من حولية كلية اللغة العربية بجرجا جامعة الأزهر العدد٢٨ سنة ١٤٣٥ه/ ٢٠١٤م.
٢٢. التأويل والهرمنيوطيقا مجموعة المؤلفين دراسات في آليات القراءة والتفسير مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠١١م.
٢٣. تأويلية الشعر العربي نحو نظرية في الشعرية يوسف محمد اسكندر جامعة بغداد ٢٠٠٥م.
٢٤. التأويلية والفن عند هانز غادامير هشام محاقه الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف بيروت ٢٠١٠.
٢٥. التأويل وشروطه د/ حسن الشافعي مجلة اللغة العربية.
٢٦. التجديد والتحريم والتأويل نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي سنة ٢٠١٠ م طبعة الدار البيضاء بيروت.
٢٧. تجلي الجميل ومقالات أخرى هانز جورج غادامر، ترجمة سعيد توفيق المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة القاهرة ١٩٩٧م.
٢٨. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم د/ حسن حنفي الطبعة الرابعة ١٤١٢ه ١٩٩٢م.
٢٩. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد للإمام محمد الطاهر بن عاشور ج١ الناشر الدار التونيسية ١٩٨٤م.
٣٠. تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين جمال البنا الناشر دار الشروق ٢٠٠٨ م.
٣١. تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة الإمام أبي منصور الماتريدي تحقيق مجدي باسلوم ج١ منشورات دار الكتب العلمية بيروت طبعة عام ١٤٢٦ه ٢٠٠٥م.
٣٢. التفسير الماركسي للإسلام د/ محمد عمارة الناشر دار الشروق القاهرة طبعة عام ١٤٢٢ه ٢٠٠٢م.
٣٣. تفسير روح المعاني للآلوسي ج١ الناشر دار الفكر بيروت ١٣٩٨ه ١٩٧٨م.
٣٤. التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي ج١ الناشر مكتبة وهبة القاهرة.

٣٥. تهافت التهافت ابن رشد ط عام ١٩٩٠م القاهرة.
٣٦. جامع البيان في تأويل القرآن للإمام أبي جعفر بن جرير الطبري ج٦ تحقيق محمد أحمد شاكر مؤسسة الرسالة ط الأولى ١٤٢٠ه ٢٠٠٠م.
٣٧. جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكو، الزهر عقيبي منشورات الاختلاف الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
٣٨. جوهر الإسلام محمد سعيد العشماوي الناشر دار الوطن العربي بيروت طبعة عام ١٩٨٤م.
٣٩. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع حسن محمد بن محمود العطار الشافعي ج٢ الناشر دار الكتب العلمية.
٤٠. الخطاب والتأويل نصر حامد أبو زيد من المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م.
٤١. خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام د/ محمد عمارة الناشر مكتبة وهبة ط الأولى ١٤٣٢ه ٢٠١١م.
٤٢. دراسات في تفسير النص القرآني أبحاث في مناهج التفسير، مجموعة من الباحثين مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠٠٧م.
٤٣. دراسات في علوم القرآن محمد بكر إسماعيل الطبعة الثانية ١٤١٩ه ١٩٩٩م الناشر دار المنار.
٤٤. دراسات في مناهج المفسرين د/ إبراهيم عبد الرحمن خليفة ط الأولى ١٤٤٠ه ٢٠١٨م.
٤٥. الذات عينها كآخر بول ريكور ترجمة جورج زيناتي المنظمة العربية بيروت الطبعة الأولى عام ٢٠٠٥م.
٤٦. الرد على الزنادقة والجهمية أحمد بن حنبل تحقيق دغش بن شبيب العجمي الناشر دار غراس الكويت الطبعة الأولى سنة ١٤٢٦ه ٢٠٠٥م.
٤٧. الرد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدلالات من علم أصول الفقه د/ هشام محمد فتحي السعيد بمثالي الناشر دار البشير للثقافة والعلوم طبعة عام ١٤٣٢ه ٢٠١١م.
٤٨. الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق أحمد شاكر المكتبة العلمية بيروت.
٤٩. رسالة التوحيد الإمام محمد عبده الناشر دار الفكر بيروت.
٥٠. رسالة اللاهوت والسياسة باروخ اسبينوزا ترجمة حسن حنفي مراجعة فؤاد زكريا مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م.
٥١. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية د/ طه عبد الرحمن الناشر المركز الثقافي ٢٠٠٦م.
٥٢. سقوط الغلو العلماني محمد عمارة الطبعة الثانية ١٤٢٢ه ٢٠٠٢م دار الشروق.

٥٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي الجزء الخامس حديث رقم٣١١٤ أبواب تفسير القرآن باب " ومن سورة هود "، تحقيق أحمد محمد شاكر، ابراهيم عطوة عوض الناشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي ط ١٣٩٥ه، ١٩٧٥م.
٥٤. شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار بن أحمد خليل الأسد آبادي تحقيق د/ عبد الكريم عثمان ١٩٨٨م.
٥٥. شرح مختصر ابن الحاجب للعضد الإيجي ج٣ الناشر دار الكتب العلمية.
٥٦. الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية د/ محمد عمارة طبعة ١٤٢٣ه ٢٠٠٣م.
٥٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري أبي نصر إسماعيل الجوهر الفارابي تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ج٤ الناشر دار العلم للملايين ط الرابعة ١٤٠٧ه ١٩٨٧م.
٥٨. طائفة القادينية وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم د/ سامي حسن حولية كلية الدراسات الفقهية جامعة آل البيت الأردن مجلد ٢٠ ط٢٠٠٦م.
٥٩. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية د/ خالد بن عبد العزيز السيف مركز التأصيل للدراسات والبحوث الطبعة الثالثة ١٤٣٦ه ٢٠١٥م.
٦٠. ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة للدكتور طيب تيزيني رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لسامر إسلام مبولي الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢م.
٦١. العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام أبو سفيان مصطفى باحو السلاوي المغربي الناشر المكتبة الإسلامية ط الأولى ١٤٣٣ه ٢٠١٢م القاهرة.
٦٢. العلمانيون والقرآن الكريم أحمد إدريس الطعان الناشر دار ابن حزم ط الأولى ١٤٢٨ه ٢٠٠٧م الرياض.
٦٣. علم هرمنوتيك ريتشارد بالمر ترجمة سعيد حنائي كاشافي.
٦٤. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ابن رشد تحقيق د/ محمد عبد الواحد العسكري الناشر مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ١٩٩٩م.
٦٥. الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون ترجمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي ١٩٩٦ م.
٦٦. فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف هانز جورج غادامير.
٦٧. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر عادل مصطفى الناشر مؤسسة هنداوي ٢٠١٨م.
٦٨. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة الإمام أبي حامد الغزالي تعليق محمود بيجو ط الأولى ١٤١٣ه ١٩٩٢م.
٦٩. في فقه المصطلحات " التجديد والتراث والأصولية والتاريخية " د/ محمد عمارة الناشر دار المعارف ٢٠١٣م.
٧٠. قانون التأويل للإمام الغزالي تحقيق محمود بيجو ط الأولى ١٩٩٣م.

٧١. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي محمد عمارة الطبعة الأولى ١٤٢٧ه ٢٠٠٦م مكتبة الشروق الدولية.
٧٢. كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي تحقيق د/ علي دحروج ج٢ طبعة عام ١٩٨٣م.
٧٣. لسان العرب ابن منظور تحقيق عبد الله الكبير ج٦ الناشر دار المعارف القاهرة.
٧٤. اللغة كوسيط للتجربة والتأويل غادامير ترجمة أمال أبي سليمان مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٣ عام ١٩٨٨م.
٧٥. مباحث في علوم القرآن مناع بن خليل القطان الطبعة الثالثة ١٤٢١ه ٢٠٠٠م.
٧٦. محّصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين فخر الدين الرازي وبذيله كتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي مكتبة الكليات الأزهرية راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد.
٧٧. المرايا المحدبة عبد العزيز حمودة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت ١٤١٨ه ١٩٩٨م.
٧٨. المستصفى للإمام أبي حامد الغزالي تحقيق عبد السلام عبد الشافي طبعة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٣ه ١٩٩٣م.
٧٩. معايير القبول والرد عبد القادر محمد تقديم الدكتور علي جمعة الناشر دار البحوث والدراسات القرآنية دمشق.
٨٠. المعجم الفلسفي جميل صليبا مادة المقولة ج٢ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢م.
٨١. المعجم الفلسفي مراد وهبة مادة الهرمنيوطيقا دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع القاهرة.
٨٢. المعجم الفلسفي مصطفى حسيبة الناشر دار أسامة الأردن – عمان ط الأولى ٢٠٠٩م.
٨٣. معجم مقاييس اللغة ابن فارس بن زكريا القزويني الرازي الجزء الخامس تحقيق عبد السلام هارون الناشر دار الفكر سنة ١٣٩٩ه ١٩٧٩م.
٨٤. مفاتيح الغيب للإمام الرازي أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين دار إحياء التراث العربي بيروت ط الثالثة ١٤٢٠ه ج١٣.
٨٥. المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني الناشر دار القلم الدار الشامية الطبعة الأولى ١٤١٢ه.
٨٦. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن نصر حامد أبو زيد المركز الثقافي العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى ٢٠١٤م.
٨٧. مفهوم النص في الدراسات الحديثة د/ يحيى ربيع بحث منشور بكلية أصول الدين بطنطا العدد الثاني عشر ١٤٢٢ه ٢٠٠١م.
٨٨. مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر رسالة دكتوراه إعداد محمد باديس جامعة وهران الجزائر ١٤٣٩ه ٢٠١٧م.
٨٩. مفهوم الهرمنيوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية الحبيب بو عبد الله الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠٠٤م.

٩٠. مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للإنحراف د/ محمد سالم أبو عاصي الناشر دار الفارابي ١٤٣٠ه ٢٠١٠م.
٩١. مقدمة في الهرمنيوطيقا دايفيد جاسبر ترجمة وجيه قانصو منشورات الاختلاف بيروت، الجزائر الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.
٩٢. مناهل العرفان في علوم القرآن محمد عبد العظيم الزرقاني الطبعة الثالثة ١٣٧٢ه دار إحياء الكتب العربية مطبعة عيسى البابي الحلبي.
٩٣. منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل، أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن دار فراقد ٢٠١٢م.
٩٤. من العقيدة إلى الثورة حسن حنفي، التاريخ العام (النبوة والمعاد ٤) مؤسسة هنداوي ٢٠٢٠م.
٩٥. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة عبد الكريم شرفي منشورات الاختلاف الجزائر الطبعة الأولى ١٤٢٨ه ٢٠٠٧م.
٩٦. من النسق إلى الذات قراءات في الفكر العربي المعاصر عمر مهيبل الطبعة الأولى ١٤٢٨ه ٢٠٠٧م منشورات الاختلاف الجزائر.
٩٧. من النص إلى الفعل أبحاث التأويل بول ريكو ترجمة حسن برادة، حسان بورقيه طبعة عام ٢٠٠١م عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية الهرم.
٩٨. المهذب في علم أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية د/ عبد الكريم النملة ج٣ ط الأولى ١٤٢٠ه ١٩٩٩م مكتبة الرشد الرياض.
٩٩. الموافقات في أصول الشريعة للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان ج٣ الطبعة الأولى ١٤١٧ه ١٩٩٧م دار ابن عفان.
١٠٠. موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب روني إيلي ألفا دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى ١٤١٢ه ١٩٩٢م.
١٠١. موسوعة الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي ج٢ الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط الأولى ١٩٨٤م.
١٠٢. موسوعة لالاند الفلسفية اندريه لالاند تعريب خليل أحمد خليل الطبعة الأولى ١٩٩٦م منشورات عويدات بيروت ج٢.
١٠٣. موسوعة اليهود واليهودية الصهيونية د. عبد الوهاب المسيري ج١ الطبعة الأولى ١٩٩٩م دار الشروق القاهرة.
١٠٤. موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود ج١ الناشر مكتبة الرشاد الرياض.
١٠٥. ميزان الأصول في نتائج العقول لمحمد بن أحمد السمرقندي تحقيق محمد زكي عبد البر ط عام ١٤٠٤ه ١٩٨٤م.
١٠٦. الميزان في تفسير القرآن للسيد محمد حسين الطباطبائي ج٥ منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية المقدسة.

١٠٧. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة طيب تيزيني طبعة عام ١٩٩٧م دار الينابيع دمشق .
١٠٨. النص القرآني دراسة بنيوية رسالة دكتوراه إعداد باب العياط نور الدين إشراف د/ الجيلالي سلطاني عام ٢٠١٤/ ٢٠١٥م كلية العلوم الإنسانية والإسلامية قسم الحضارة الإسلامية.
١٠٩. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر " مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني " قطب الريسوني منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب الطبعة الأولى ١٤٣١ه ٢٠١٠م.
١١٠. النص، السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة نصر أبو زيد المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤ م.
١١١. نظرية التأويل مصطفى ناصف الطبعة الأولى ١٤٢٠ه ٢٠٠٠م الناشر النادي الأدبي الثقافي في جدة، السعودية.
١١٢. نقد الخطاب الديني نصر أبو زيد المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط٣ ٢٠٠٧م.
١١٣. نقد النص علي حرب المركز الثقافي العربي الدار البيضاء سنة ٢٠٠٥م.
١١٤. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة معتصم السيد أحمد الناشر دار الهادي ط الأولى ١٤٣٠ه ٢٠٠٩م.
١١٥. الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة صفدر إلهي راد تعريب حسنين الجمال المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية طبعة عام ١٤٤٠ه ٢٠١٩م.
١١٦. الهرمنيوطيقا والمصطلح والتاريخ منى طلبه ضمن دراسات الهرمنيوطيقا مجلة أوراق فلسفية العدد ١٠ عام ٢٠٠٤م.
١١٧. هكذا تكلم ابن عربي نصر أبو زيد الطبعة الثانية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ٢٠٠٤م بيروت.
١١٨. الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم د/ محمد حجازي الناشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٠م.
١١٩. وقفات مع وفاة نصر حامد أبو زيد د/ عبد الرحمن الشهري مقال منشور عام ١٤٣١ه ٢٠١٠م.
١٢٠. وفاة الكاتب المصري نصر أبو زيد مقال بجريدة الدستور الأردنية ٢٠١٠/٧/٦م.

ثَبْت المصادر والمراجع باللغة الإنجليزيّة اللاتينيّة:

thabt almasadir walmarajie biallughat al'injlyzyt allatynyt:

1. alquran alkarim jala qayilahu.
2. 'abkar al'afkar lil'iimam sayf aldiyn alamdi tahqiq du/ 'ahmad muhamad almahdi ja1 alnaashir dar alkutub walwathayiq alqawmiat altabeat althaaniat eam 1424h 2004m.
3. alaitijah alealmaniu almueasir fi eulum alquran dirasat wanaqd du/ 'ahmad muhamad alfadil t al'uwlaa 2008m markaz alnaaqid althaqafii. 4. aliatijah alharmanyutiqiu wa'atharuh fi aldirasat alquraniat al'iidrisiu 'abu zayd ealaa almawqie alati (www.tafsir.net).
5. al'iitqan fi eulum alquran lil'iimam jalal aldiyn alsuyutii tahqiq muhamad 'abu alfadl 'iibrahim ja4 alnaashir alhayyat almisriat aleamat lilkitab tabeat eam 1394h 1974m.
6. al'iihkam fi 'usul al'ahkam lil'iimam eali bin muhamad alamdi taeliq alshaykh eabd alraaziq eafifi ja2 altabeat al'uwlaa eam 1424h 2003m alnaashir dar alsamiei.
7. 'iirshad alfuhul 'iilaa tahqiq alhaqi min eilm al'usul ja2 limuhamad bin eali bin muhamad alshukani tahqiq muhamad saeid albadrii alnaashir dar alfikri.
8. 'asas altaqdis fi eilm alkalam lil'iimam fakhr aldiyn alraazi alnaashir maktabat alkuliyaat al'azhariat alqahirat 1406h 1986m.
9. al'iislam waleasr tahadiyat wafaq tayib tizini wamuhamad saeid albuti dar alfikr dimashq tabeat eam 1420h 1999m.
10. 'iishkaliaat alqira'at waliaat altaawil nasr hamid 'abu zayd almarkaz althaqafiu alearabiu aldaar albayda' almaghrib altabeat alraabieat 1996m.
11. 'iishkaliat tarikhiat alnasi aldiynii fi alkhitab alhadathii alearabii almueasir du/ marzuq aleumri ja2 manshurat alaikhtilaf aljazayir dar al'aman alribat t al'uwlaa 1433h 2012m.
12. 'iishkaliat almanhaj fi aleulum al'iinsaniat hanz jurj ghadamir namudhaja 'iialham bin hawas risalat majistir 'iishraf du/ munir bihadi kuliyat aleulum alaijtimaeiat qism alfalsafat jamieat wahran aljazayir 2013m.
13. 'iishkaliat alwujud waltiqniat eind martin hidghar, 'ahmad 'iibrahim manshurat alaikhtilaf aljazayir 2006m.
14. 'usul aldiyn li'abi mansur eabd alqahir bin tahir altamimi albaghdadii t al'uwlaa 1346h 1928m astanbul.
15. 'usul alfiqh alshaykh muhamad 'abu zahrat dar alfikr alearabii sanat 1377h 1958m.
16. al'usul min ealam al'usul muhamad bin salih aleuthaymin alnaashir dar abn aljawzii t alraabieat 1430h 2009m.
17. alburhan fi eulum alquran badr aldiyn muhamad bin eabd allah alzarkashi tahqiq muhamad 'abu alfadl 'iibrahim t al'uwlaa

1376h alnaashir dar 'iihya' alkutub alearabiat eisaa albabi alhalabi ja2.
18. tarikh alfalsafat 'iimil birhiih tarjamat jurj tarabish ja6 dar altalieat altabeat al'uwlaa 1985m bayrut.
19. tarikhiat alquran eind nasr hamid 'abu zayd " 'ahmad waezi tarjamat husayn sifi aldiyn majalat almahijat aleadad 25 sanat 2012 m.
20. altaawil bayn alsiymiayiyaat waltafkikiat :'ambirtu 'iiku tarjamat saeid binakrad almarkaz althaqafii alearabii.
21. altaawil walainhirafat aleaqdia " taqrir haqayiq watafnid mazaeim " du/ eabd alnaasir mahmud eabd alsalam jumeat bahth mustaqila min hawliat kuliyat allughat alearabiat bijirjan jamieat al'azhar aleudadu28 sanatan 1435h/ 2014m.
22. altaawil walharminyutiqa majmueat almualifin dirasat fi aliat alqira'at waltafsir markaz alhadarat litanmiat alfikr al'iislamii bayrut 2011m.
23. tawiliat alshier alearabii nahw nazariat fi alshieriat yusuf muhamad askandar jamieat baghdad 2005m.
24. altaawiliat walfanu eind hanz ghadamir hisham mahaquh aldaar alearabiat lileulum manshurat alaikhtilaf bayrut 2010.
25. altaawil washurutuh da/ hasan alshaafiei majalat allughat alearabiati.
26. altajdid waltahrim waltaawil nasr hamid 'abu zayd almarkaz althaqafiu alearabiu sanat 2010 m tabeat aldaar albayda' bayrut.
27. tujli aljamil wamaqalat 'ukhraa hanz jurj ghadamir, tarjamat saeid twfiq almajlis al'aelaa lilthaqafat almashrue alqawmia liltarjamat alqahirat 1997m.
28. alturath waltajdid mawqifana min alturath alqadim du/ hasan hanafay altabeat alraabieat 1412h 1992m.
29. tahrir almaenaa alsadid watanwir aleaql aljadid min tafsir alkitaab almajid lil'iimam muhamad altaahir bin eashur ji1 alnaashir aldaar altuwnisiat 1984m.
30. tafsir alquran alkarim bayn alqudamaa walmuhdithin jamal albina alnaashir dar alshuruq 2008 mi.
31. tafsir almatridi tawilat 'ahl alsunat al'iimam 'abi mansur almatridi tahqiq majdi baslum ja1 manshurat dar alkutub aleilmiat bayrut tabeat eam 1426h 2005m.
32. altafsir almarkisiu lil'iislam du/ muhamad eimarat alnaashir dar alshuruq alqahirat tabeat eam 1422h 2002m.
33. tafsir ruh almaeani lilalusi ja1 alnaashir dar alfikr bayrut 1398h 1978m.
34. altafsir walmufasirun du/ muhamad husayn aldhahabi ja1 alnaashir maktabat wahbat alqahirati.
35. tahafut altahafut abn rushd t eam 1990m alqahirati.

36. jamie albayan fi tawil alquran lil'iimam 'abi jaefar bin jarir altabari ja6 tahqiq muhamad 'ahmad shakir muasasat alrisalat t al'uwlaa 1420h 2000m.
37. jadaliat alfahm waltafsir fi falsafat bul riku, alzahr eaqibi manshurat aliaikhtilaf altabeat al'uwlaa 2012m.
38. jawhar al'iislam muhamad saeid aleashmawii alnaashir dar alwatan alearabii bayrut tabeat eam 1984m.
39. hashiat aleataar ealaa sharh aljalal almahaliyi ealaa jame aljawamie hasan muhamad bin mahmud aleataar alshaafiei ja2 alnaashir dar alkutub aleilmiati.
40. alkhitab waltaawil nasr hamid 'abu zayd min almarkaz althaqafii alearabii aldaar albayda' bayrut altabeat althaalithat 2008m.
41. khatar alnazeat altaarikhiat ealaa thawabit al'iislam du/ muhamad eimarat alnaashir maktabat wahbat t al'uwlaa 1432h 2011m.
42. dirasat fi tafsir alnasi alquranii 'abhath fi manahij altafsiri, majmueat min albahithin markaz alhadarat litanmiat alfikr al'iislamii bayrut 2007m.
43. dirasat fi eulum alquran muhamad bakr 'iismaeil altabeat althaaniat 1419h 1999m alnaashir dar almanari.
44. dirasat fi manahij almufasirin du/ 'iibrahim eabd alrahman khalifat t al'uwlaa 1440h 2018m.
45. aldhaat eayanaha kakhar bul rikur tarjamat jurj zinati almunazamat alearabiat bayrut altabeat al'uwlaa eam 2005m.
46. alradu ealaa alzanadiqat waljihmiat 'ahmad bin hanbal tahqiq dughsh bin shayb aleajamii alnaashir dar ghiras alkuayt altabeat al'uwlaa sanatan 1426h 2005m.
47. alradu ealaa shubhat almueasirin hawl mabhath aldilalat min eilm 'usul alfiqh da/ hisham muhamad fathi alsaeid bimithalii alnaashir dar albashir lilthaqafat waleulum tabeat eam 1432h 2011m.
48. alrisalat lil'iimam muhamad bin 'iidris alshaafieii tahqiq 'ahmad shakir almaktabat aleilmiat bayrut.
49. risalat altawhid al'iimam muhamad eabdih alnaashir dar alfikr bayrut.
50. risalat allaahut walsiyasat barukh asbinuza tarjamat hasan hanafay murajaeat fuad zakariaa muasasat hindawi 2020m.
51. ruh alhadathat almadkhal 'iilaa tasis alhadathat al'iislamiat da/ tah eabd alrahman alnaashir almarkaz althaqafia 2006m.
52. suqut alghului alealmanii muhamad eimarat altabeat althaaniat 1422h 2002m dar alshuruq.
53. sunan altirmidhi, muhamad bin eisaa altirmidhiu aljuz' alkhamis hadith raqama3114 'abwab tafsir alquran bab " wamin surat hud ", tahqiq 'ahmad muhamad shakir, abrahim eatwat

eiwad alnaashir maktabat mustafaa albabi alhalabii t 1395h, 1975m.
54. sharh al'usul alkhamsat alqadi eabd aljabaar bin 'ahmad khalil al'asad abadi tahqiq du/ eabd alkarim euthman 1988m.
55. sharh mukhtasar abn alhajib lileadad al'iijii ja3 alnaashir dar alkutub aleilmiati.
56. alsharieat al'iislamiat waleilmaniat algharbiat du/ muhamad eimarat tabeat 1423h 2003m.
57. alsihah taj allughat wasihah alearabiat liljawharii 'abi nasr 'iismaeil aljawhar alfarabi tahqiq 'ahmad eabd alghafur eataar ja4 alnaashir dar aleilm lilmalayin t alraabieat 1407h 1987m.
58. tayifat alqadiniat watawilatuha albatiniat layat alquran alkarim du/ sami hasan hawliat kuliyat aldirasat alfiqhiat jamieat al albayt al'urdun mujalad 20 ta2006m.
59. zahirat altaawil alhadithat fi alfikr alearabii almueasir dirasat naqdiat 'iislamiat du/ khalid bin eabd aleaziz alsayf markaz altaasil lildirasat walbuhuth altabeat althaalithat 1436h 2015m.
60. zahirat alnasi alquraniu tarikh wamueasarat lilduktur tayib tizini rada ealaa kitab alnasi alquranii 'amam 'iishkaliat albinyat walqira'at lisamir 'iislam mubuli altabeat al'uwlaa eam 2002m.
61. aleilmaniuwn alearab wamawqifuhum min al'iislam 'abu sufyan mustafaa bahu alsalawi almaghribii alnaashir almaktabat al'iislamiat t al'uwlaa 1433h 2012m alqahira.
62. aleilmaniuwn walquran alkarim 'ahmad 'iidris altaeaan alnaashir dar aibn hazm t al'uwlaa 1428h 2007m alriyad.
63. ealam hirmnutik ritshard bialmur tarjamat saeid hanayiy kashafi. 64. fasl almaqal fima bayn alhikmat walsharieat min aitisal aibn rushd tahqiq du/ muhamad eabd alwahid aleaskari alnaashir markaz dirasat alwahdat alearabiat lubnan 1999m.
65. alfikr al'iislamiu qira'at eilmiat muhamad 'arkun tarjamat hashim salih almarkaz althaqafii alearabia 1996 mi.
66. falsafat altaawil al'usul almabadi al'ahdaf hanz jurj ghadamir.
67. fahum alfahm madkhal 'iilaa alharminyutiqa nazariat altaawil min 'aflatun 'iilaa jadamir eadil mustafaa alnaashir muasasat hindawi 2018m.
68. faysal altafriqat bayn al'iislam walzandaqat al'iimam 'abi hamid alghazali taeliq mahmud biju t al'uwlaa 1413h 1992m.
69. fi fiqh almustalahat " altajdid walturath wal'usuliat waltaarikhia " du/ muhamad eimarat alnaashir dar almaearif 2013m.
70. qanun altaawil lil'iimam alghazalii tahqiq mahmud biju t al'uwlaa 1993m.
71. qira'at alnasi aldiynii bayn altaawil algharbii waltaawil al'iislamii muhamad eimarat altabeat al'uwlaa 1427h 2006m maktabat alshuruq alduwliati.

72. kashaaf aistilahat alfunun altahanwii tahqiq da/ eali dahruj ji2 tabeat eam 1983m.
73. lisan alearab aibn manzur tahqiq eabd allah alkabir ja6 alnaashir dar almaearif alqahirati.
74. allughat kawasit liltajribat waltaawil ghadamir tarjamat 'amal 'abi sulayman majalat alearab walfikr alealamii aleadad 3 eam 1988m.
75. mabahith fi eulum alquran manaae bn khalil alqatan altabeat althaalithat 1421h 2000m.
76. mhhsl 'afkar almutaqadimin walmuta'akhirin min aleulama' walhukama' walmutakalimin fakhr aldiyn alraazi wabidhaylih kitab talkhis almuhasil lilealamat nasir aldiyn altuwsi maktabat alkuliyaat al'azhariat rajieah waqadam lah tah eabd alrawuwf saedu.
77. almaraya almuhadabat eabd aleaziz hamuwdat ealam almaerifat almajlis alwataniu lilthaqafat walfunun alkuayt 1418h 1998m.
78. almustasfaa lil'iimam 'abi hamid alghazali tahqiq eabd alsalam eabd alshaafi tabeat dar alkutub aleilmiat altabeat al'uwlaa 1413h 1993m.
79. maeayir alqabul walradu eabd alqadir muhamad taqdim alduktur eali jumeat alnaashir dar albuhuth waldirasat alquraniat dimashqa.
80. almuejam alfalsafiu jamil saliban madat almaqulat ja2 dar alkitab allubnanii bayrut 1982m.
81. almuejam alfalsafiu murad wahbat madat alharmanyutiqa dar qaba' alhadithat lilnashr waltawzie alqahirati.
82. almuejam alfalsafiu mustafaa hasibat alnaashir dar 'usamat al'urduni - eamaan t al'uwlaa 2009m.
83. muejam maqayis allughat aibn faris bin zakariaa alqazwini alraazi aljuz' alkhamis tahqiq eabd alsalam harun alnaashir dar alfikr sanat 1399h 1979m.
84. mafatih alghayb lil'iimam alraazi 'abi eabd allah muhamad bin eumar bin alhasan bin alhusayn dar 'iihya' alturath alearabii bayrut t althaalithat 1420h ji13.
85. almufradat fi gharayb alquran lilraaghib al'asfahaniu alnaashir dar alqalam aldaar alshaamiat altabeat al'uwlaa 1412h.
86. mafhum alnasi dirasat fi eulum alquran nasr hamid 'abu zayd almarkaz althaqafiu alearabiu bayrut lubnan altabeat al'uwlaa 2014m.
87. mafhum alnasi fi aldirasat alhadithat da/ yahyaa rabie bahath manshur bikuliyat 'usul aldiyn bitanta aleadad althaani eashar 1422h 2001m.

88. mafhum alnasi waqira'atuh fi alfikr alearabii almueasir risalat dukturah 'iiedad muhamad badis jamieat wahran aljazayir 1439h 2017m.
89. mafhum alharminyutiqa al'usul algharbiat walthaqafat alearabiat alhabib bu eabd allh alhayyat aleamat almisriat lilkitab 2004m.
90. maqalatan fi altaawil maealim fi almanhaj warasd lil'iinhiraf du/ muhamad salim 'abu easi alnaashir dar alfarabi 1430h 2010m.
91. muqadimat fi alharminyutiqa dayfid jasbar tarjamat wajih qansu manshurat alaikhtilaf bayrut, aljazayir altabeat al'uwlaa 2007m.
92. manahil aleirfan fi eulum alquran muhamad eabd aleazim alzarqani altabeat althaalithat 1372h dar 'iihya' alkutub alearabiat matbaeat eisaa albabi alhalbi.
93. mantiq faham alqurani: al'usus almanhajiat liltafsir waltaawili, 'abhath alsayid kamal alhidri, biqalam talal alhasan dar faraqid 2012m.
94. min aleaqidat 'iilaa althawrat hasan hanafay, altaarikh aleamu (alnubuat walmaead 4) muasasat hindawi 2020m.
95. min falsafat altaawil 'iilaa nazariaat alqira'at dirasat tahliliat naqdiat fi alnazariaat algharbiat alhadithat eabd alkarim sharafi manshurat alaikhtilaf aljazayir altabeat al'uwlaa 1428h 2007m.
96. min alnasaq 'iilaa aldhaat qira'at fi alfikr alearabii almueasir eumar mahayil altabeat al'uwlaa 1428h 2007m manshurat alaikhtilaf aljazayir. 97. min alnasi 'iilaa alfiel 'abhath altaawil bul riku tarjamat hasan biradat, hasaan biwarqiah tabeat eam 2001m euyn lildirasat walbuhuth al'iinsaniat walaijtimaeiat alhirma.
98. almuhadhab fi eilm 'usul alfiqh almuqaran tahrir limasayilih wadirasatiha dirasatan nazariatan tatbiqiatan da/ eabd alkarim alnamlat ja3 t al'uwlaa 1420h 1999m maktabat alrushd alriyad.
99. almuafaqat fi 'usul alsharieat lil'iimam 'iibrahim bin musaa alshaatibi tahqiq 'abi eubaydat mashhur bin hasan al sulayman ji3 altabeat al'uwlaa 1417h 1997m dar aibn eafan.
100. mawsueat 'aelam alfalasifat alearab wal'ajanib runi 'iili 'alfa dar alkutub aleilmiat bayrut altabeat al'uwlaa 1412h 1992m.
101. mawsueat alfalsafat da/ eabd alrahman badawi ja2 alnaashir almuasasat alearabiat lildirasat walnashr t al'uwlaa 1984m.
102. mawsueat laland alfalsafiat andrih laland taerib khalil 'ahmad khalil altabeat al'uwlaa 1996m manshurat euaydat bayrut ja2.
103. mawsueat alyahud walyahudiat alsuhyuniat da. eabd alwahaab almusayri ja1 altabeat al'uwlaa 1999m dar alshuruq alqahirati.
104. mawqif aibn taymiat min al'ashaeirat eabd alrahman bin salih almahmud ji1 alnaashir maktabat alrashad alriyad.

105. mizan al'usul fi natayij aleuqul limuhamad bin 'ahmad alsamarqandi tahqiq muhamad zaki eabd albiri t eam 1404h 1984m. 106. almizan fi tafsir alquran lilsayid muhamad husayn altabatibayiyi ja5 manshurat jamaeat almudarisin fi alhawzat aleilmiat almuqadasati. 107. alnasu alquraniu 'amam 'iishkaliat albinyat walqira'at tayib tizini tabeat eam 1997m dar alyanabie dimashq .

108. alnasu alquraniu dirasat binyawiat risalat dukturah 'iiedad bab aleayaat nur aldiyn 'iishraf du/ aljilalii sultani eam 2014/ 2015m kuliyat aleulum al'iinsaniat wal'iislamiat qism alhadarat al'iislamiati.

109. alnasu alquraniu min tahafut alqira'at 'iilaa 'ufuq altadabur " madkhal 'iilaa naqd alqira'at watasil eilm altadabur alquranii " qatb alraysuni manshurat wizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiat almaghrib altabeat al'uwlaa 1431h 2010m.

110. alnas, alsultat alhaqiqat alfikr aldiyniu bayn 'iiradat almaerifat wa'iiradat alhaymanat nasr 'abu zayd almarkaz althaqafiu alearabiu altabeat al'uwlaa sanat 2014 ma.

111. nazariat altaawil mustafaa nasif altabeat al'uwlaa 1420h 2000m alnaashir alnaadi al'adabiu althaqafiu fi jidat, alsaeudiati.

112. naqd alkhitab aldiynii nasr 'abu zayd almarkaz althaqafiu alearabiu aldaar albayda' tu3 2007m.

113. naqd alnasi eali harb almarkaz althaqafii alearabii aldaar albayda' sanat 2005m.

114. alharminyutiqa fi alwaqie al'iislamii bayn haqayiq alnasi wanisbiat almaerifat muetasim alsayid 'ahmad alnaashir dar alhadi t al'uwlaa 1430h 2009m.

115. alharminyutiqa mansha almustalah wamaenah waistiemalatih fi alhadarat al'iinsaniat almukhtalifat safadr 'iilhy rad taerib hasanin aljamal almarkaz al'iislamia lildirasat alastiratijiat tabeat eam 1440h 2019m.

116. alharminyutiqa walmustalah waltaarikh munaa talabah dimn dirasat alharminyutiqa majalat 'awraq falsafiat aleadad 10 eam 2004m.

117. hakadha takalam abn earabi nasr 'abu zayd altabeat althaaniat almarkaz althaqafia alearabia aldaar albayda' 2004m bayrut.

118. alwahdat almawdueiat fi alquran alkarim du/ muhamad hijazi alnaashir dar alkutub alhadithat 1970m.

119. waqafat mae wafaat nasr hamid 'abu zayd du/ eabd alrahman alshahri maqal manshur eam 1431h 2010m.

120. wafat alkatib almisrii nasr 'abu zayd maqal bijaridat aldustur al'urduniat 6/7/2010m.